

Uniwersytet Warszawski

Wydział Polonistyki

Piotr Sebastian Ślusarczyk

Między traktatem historycznym a
publicystyką. Studium o *Trwałości
szczęśliwej królestw* Szymona
Majchrowicza

Rozprawa doktorska

Praca wykonana pod kierunkiem

dra hab. Romana Krzywego

Wydział Polonistyki

Instytut Literatury Polskiej

Warszawa, 2013

Spis treści

Wstęp	5
I. Stan badań nad biografią i twórczością Szymona Majchrowicza	10
II. <i>Trwałość szczęśliwa królestw</i> – uwagi o czasie powstania dzieła i pracy nad nową redakcją (porównanie wydań)	33
1. Czas powstania dzieła.....	33
2. Wydania <i>Trwałości szczęśliwej królestw</i> (1764, 1783) – porównanie.....	35
III. „Powszechnie i ustawiczne kazanie do całego narodu” – koncepcja podmiotu retorycznego w mowie <i>Do Rzeczypospolitej stanów</i>	72
1. Majchrowicz a literatura barska.....	72
2. Homiletyczność mowy <i>Do Rzeczypospolitej stanów</i>	77
3. Profetyzm mowy <i>Do Rzeczypospolitej stanów</i>	81
4. <i>Vir bonus – homo profetans</i>	91
IV. Biblia w <i>Trwałości szczęśliwej królestw</i> – teologia, historiozofia, retoryka	93
1. <i>Jeśli nie zachowacie wszystkich przykazań moich...</i> Starotestamentowe źródła historiozofii Szymona Majchrowicza.....	96
2. <i>Kto się was dotknie, dotyka się żrenicy oka mego</i> . Starotestamentowa koncepcja władzy duchownej.....	100
3. <i>Razem sąsiad i bliski poginą...</i> Tradycja prorocka i katastrofizm historiozoficzny.....	103
4. <i>Sprawiedliwość wywyższa narody, ale grzech czyni ludzi mizernymi...</i> Etyka objawiona w <i>Trwałości szczęśliwej królestw</i>	106
5. Biblia i kontrreformacja. Od autorytetu Pisma do autorytetu Kościoła.....	108
6. Biblia – między retoryką a homiletyką.....	113
7. Wnioski.....	118
V. Źródła inspiracji ideologicznych i historiozoficznych. Piśmiennictwo obce	122
1. Majchrowicz wobec antyku niechrześcijańskiego.....	122
2. Majchrowicz wobec spuścizny teologicznej pisarzy wczesnochrześcijańskich.....	141
3. Majchrowicz wobec dorobku intelektualnego wieków średnich zachodniego kręgu kulturowego.....	172
4. Majchrowicz wobec historiografii bizantyjskiej.....	177
5. Historiografia nowożytna w <i>Trwałości szczęśliwej królestw</i>	183
6. Teologia kontrowersyjna i moralna. Majchrowicz wobec teologów epoki nowożytnej.....	196
7. Wnioski.....	206
VI. <i>Trwałość szczęśliwa królestw</i> na tle polskiego piśmiennictwa – perspektywa źródłoznawcza	208
1. Historiografowie wieków średnich. Dzieje bajeczne i postać św. Stanisława.....	209
2. Majchrowicz wobec dorobku historyków renesansowych.....	214
3. W kręgu Majchrowiczowskich autorytetów. Szesnastowieczni luminarze ruchu kontrreformacyjnego – Karnkowski, Skarga.....	222
4. Siedemnastowieczna historiografia.....	228
5. Majchrowicz wobec barokowej literatury dewocyjnej.....	231

6. Zacieranie granic między historiografią a epiką historyczną. Samuel Twardowski, Wespazjan Kochowski.....	235
7. Majchrowicz wobec siedemnastowiecznej literatury politycznej i teologicznej (Starowolski, Młodzianowski, Witwicki, Pęski).....	238
8. W kręgu piśmiennictwa epoki saskiej. Między historiografią a teologią.....	246
9. Podsumowanie.....	264
VII. Publicystyczność <i>Trwałości szczęśliwej królestw</i>. W stronę wniosków.....	266
1. Poglądy polityczne Majchrowicza i ich geneza.....	266
2. W nurcie kontroświecenia.....	272
3. Kontroświeceniowa tożsamość Polaków?.....	276
4. Podsumowanie.....	279
Bibliografia.....	282

Wstęp

Między traktatem historycznym a publicystyką. Studium o „Trwałości szczęśliwej królestw” Szymona Majchrowicza jest pierwszą pracą w całości poświęconą twórczości osiemnastowiecznego publicysty, pedagoga i historyka Szymona Majchrowicza (1717-1783). Mimo że nazwisko tego osiemnastowiecznego jezuitę funkcjonuje w dobrze znanych syntezach historycznoliterackich¹ i podręcznikach historii historiografii², jego dorobek nie doczekał się naukowego opisu. Rozprawa stawia sobie zatem za cel weryfikację tez na temat Majchrowiczowskiego dzieła, a nierzadko także i stereotypów narosłych wokół jego pisarstwa. Niezbędne wydaje się więc ustalenie podstawowych faktów dotyczących *Trwałości szczęśliwej królestw*: określenie czasu wydania, porównanie dwóch edycji dzieła, identyfikacja źródeł, z których pisarz czerpał, a także usytuowanie jej na mapie osiemnastowiecznych zjawisk literackich czy nurtów ideowych.

Określone wyżej zamiary badawcze nie pozostały bez wpływu na przyjętą w pracy metodologię. Jedynie bowiem wysiłek bytograficzny oraz analizy źródłoznawcze pozwalały opisać i dowartościować kwestie zupełnie pominięte lub znane jedynie częściowo, takie jak: wpływ tradycji historiograficznej na dzieło, stosunek Majchrowicza do dziejopisów polskich i obcych, a także do rodzimej i zagranicznej twórczości teologiczno-kaznodziejskiej. Za takim wyborem metodologicznym przemawia nie tylko w istocie dość skromny stan badań, lecz także rozpowszechniony w czasach saskich model epistemologiczny – erudycyjny typ poznania naukowego.

Wzorzec uczonego-erudyty opierał się na „kultywowaniu i swoistym przetwarzaniu tradycji”³. W XVI wieku na fali rozwoju nowożytnej historiografii rozwinęły się dwa typy erudycyjności – retoryczny i historyczno-filologiczny. W pierwszym modelu kładziono nacisk na znajomość historii, geografii, mitologii czy teorii wymowy, w drugim zaś na znajomość źródeł historycznych i umiejętność przeprowadzenia ich krytyki. Kanon wiedzy erudycyjnej zobowiązywał dziejopisa do dobrej orientacji w „historii antycznej i nowożytnej; historii świętej, świeckiej i kościelnej, historii własnego kraju i krajów obcych”⁴.

¹ Mieczysław Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 17, 39.

² Edward Alfred Mierzwa, *Historia historiografii. Renesans – Oświecenie*, Warszawa 2007, s. 638-639.

³ Irena Rapacka, *Warsztat uczonych polskich w latach 1650-1750*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 1996, s. 234.

⁴ Jan Kozłowski, *Erudycja jako typ poznania. Lata rozkwitu (XVII – pierwsza połowa XVIII wieku) i lata upadku (druga połowa XVIII wieku). Stan badań i perspektywy na przyszłość*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991, z. 2, s. 4.

Wobec braku nowoczesnych instytucji naukowych, takich jak akademie, integrujące środowiska intelektualne spoza uniwersytetów⁵, polski historyk doby saskiej skazany był na poruszanie się w wąskim kręgu autorytetów. To właśnie z ksiąg „dostojnych i uczonych” czerpał wiedzę o przeszłości. Za wyraz sprawności intelektualnej oraz warsztatowej poczytywano umiejętność trafnego doboru cytatu z dzieł autorów znanych i cieszących się powszechnym szacunkiem. W historiografii epoki saskiej⁶ krytyczny namysł nad przekazem przodków w wielu wypadkach zagłuszony został przez imperatyw wierności autorytetom. Polihistoryzm dążył do syntezy całej zastanej wiedzy, ułatwiał formułowanie sądów ogólnych, podporządkowywał narrację historyczną z góry założonym tezom. Najistotniejszą cechą polihistoryzmu wydaje się selektywne podejście do faktów historycznych. Kompilatorowi erudycie wolno było uwypuklać jedno zdarzenia, umniejszać znaczenie innych, a także interpretować je w sposób dość dowolny. Stawką było bowiem wyjawienie jakiejś istotnej uświęconej prawdy, nie zaś zgodny z faktami opis przeszłości. Taka postawa badawcza w kręgach katolickich wynikała z tradycji kontrreformacyjnej (Antonio Possevino *Bibliotheca selecta*) oraz statusu pojęcia historiografii.

Granice między wypowiedziami historycznymi a publicystycznymi czy teologicznymi w praktyce pisarskiej oraz świadomości teoretycznej ulegały zatarciu, stąd też historycy historiografii, badający spuściznę intelektualną czasów panowania Wettinów w Polsce, mówią o „teologicznej historiografii” oraz „historyzującej publicystyce”⁷.

Na taki stan rzeczy wpływ miała także praktyka szkolna jezuitów, którzy traktowali historię jak „naukę pomocniczą” retoryki⁸, zaś w dziejach państw i narodów szukali nie tylko wzorców etycznych, ale także dowodów uzasadniających eschatologiczny oraz providencjalistyczny wymiar historii. Myśleniu o dziejach ludzkości w kategoriach

⁵ W tym miejscu pomijam rozwój instytucji naukowych w Gdańsku, gdyż ich oddziaływanie zamykało się w granicach Prus Królewskich.

⁶ Pojęcia epoka saska używam mając świadomość, że jest ono jedynie teoretycznym konstruktem, budzącym zastrzeżenia specjalistów. Jerzy Topolski z uwagi na zmiany, jakie dokonywały się w sferze społecznej, politycznej i gospodarczej w czasie panowania Augusta III uznał, że koncepcja periodyzacji wyodrębniająca czasy panowania Wettinów w Polsce jest możliwa do utrzymania jedynie z dynastycznego punktu widzenia (Zob. Jerzy Topolski, *Czy istniała epoka saska w historii Polski? Analiza przykładu*, [w:] tegoż, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 139-144. Ciekawą koncepcję periodyzacji XVIII wieku zaproponował Jacek Staszewski, postulując rezygnację z tradycyjnie przyjmowanych cezur lat 1696 i 1764 na rzecz wyodrębnienia „okresu straconych szans” (1717-1775), charakteryzującego się z jednej strony widocznym kryzysem struktur społeczno-politycznych, z drugiej daremnymi wysiłkami mającymi go przezwyciężyć. Okres ten otwierać miał sejm niemy, a kończyć – fala porozbiorowych rozliczeń. Zob. Jacek Staszewski, *Wiek XVIII w Polsce – próba nowej syntezy*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 1996, s. 7-13.

⁷ Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002, s. 5.

⁸ Kazimierz Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999, *passim*.

chrześcijańskiej teologii patronował m. in. św. Augustyn⁹. Myśl Augustiańska wpływała zresztą nie tylko na warstwę ideologiczną dzieł historycznych, lecz także na ich poetykę¹⁰. Argumenty historyczne wspierały także liczne wystąpienia publicystyczne. W kręgu Towarzystwa Jezusowego, idąc tropem wytyczonym przez Baroniusza, chętnie posługiwano się argumentami historycznymi, zwalczając innowierców oraz skutki reformacji¹¹. Mając na uwadze kontekst historyczno-ideologiczny epoki, skonstatować trzeba, że *Trwałość szczęśliwa królestw* wymyka się łatwym kategoryzacjom. Z jednej strony daje się opisywać jako synteza dziejów powszechnych, z drugiej zaś nie sposób pominąć wątków *stricte* publicystycznych, takich jak historyczne uargumentowanie przywilejów czy krytyka pedagogiki protestanckiej. Majchrowiczowskie dzieło łączy w sobie dwie ideologiczne perspektywy. W jednej autor wzorem swoich poprzedników podjął próbę historycznego opisu, w drugiej bezpośrednio ujawniał swoje poglądy społeczne, etyczne oraz teologiczne. Znaczna część pracy osiemnastowiecznego dziejopisa wykracza poza ramy pisarstwa historycznego, przekształcając się w otwartą polemikę publicystyczną lub wykład teologiczny, najwyraźniej widać to w dwóch końcowych tomach. U Majchrowicza to, co historiograficzne (opisowe), zostało podporządkowane temu, co historiozoficzne (ideologiczne); dlatego słuszne wydaje się określenie *Trwałości szczęśliwej królestw* mianem traktatu, nie zaś tylko historycznej syntezy. Za takim rozstrzygnięciem przemawia fakt, że dzieło spełnia wszystkie wymogi gatunkowe staropolskiego *tractatus*¹², ma formę wykładu, integrującego wątki polityczne, społeczne, ekonomiczne, etyczne i teologiczne, w wielu wypadkach odwołania do przeszłości podporządkowane zostają dowodzonej tezie, widoczne jest także dążenie do kategorycznych i całościowych rozstrzygnięć omawianego problemu, zaś kompozycja dzieł zdradza wyraźną troskę o jego spójność logiczno-argumentacyjną, nie zaś chronologiczną czy przyczynowo-skutkową.

Autor dołożył wszelkich starań, by, zgodnie z wymogami nowożytnej scholastyki, dowieść danych w Objawieniu prawd katolickiej wiary. Zawsze, gdy dochodziło do konfliktu

⁹ Por. Czesław Stanisław Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 186-187.

¹⁰ Paweł Kozioł, *Święty Augustyn, czyli arbitralność*, [w:] *Historia i porządek. Szkice retoryczne i historyczne*, Przemyśl 2010, s. 21-31.

¹¹ Zob. *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. Marek Inglot, Stanisław Obirek, Kraków 2001, *passim*; Stanisław Obirek, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564-1668*, Kraków 1995. Dodać należy, że sięganie po argumenty historyczne w polemikach politycznych i religijnych stanowiło powszechną praktykę doby staropolskiej. Zob. Maria Falińska, *Przeszłość a teraźniejszość. Studium z dziejów świadomości historycznej społeczeństwa staropolskiego*, Warszawa 1986.

¹² Por. Hanna Dziechcińska, *Traktat*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. Teresa Michałowska, Wrocław 1990, s. 872-873.

między Majchrowiczem historykiem a Majchrowiczem historiozofem, zwyciężał historiozof. Z tej perspektywy mniej dziwią próby dowodzenia tez karkołomnych, takich jak przekonanie o rzekomym politycznym upadku osiemnastowiecznej Anglii, który miał zacząć się wraz z rozwojem ruchu reformacyjnego.

Powiedzieć trzeba, że historiografia czasów saskich generalnie zdradza silne uwikłania w kontekst religijny. To właśnie kwestie konfesji stanowią kryterium podziału piśmiennictwa historycznego na dwa względnie wyizolowane nurty: katolicki oraz protestancki. Andrzej Feliks Grabski¹³, Kazimierz Bartkiewicz¹⁴ oraz Dariusz Dolański¹⁵ wśród cech konstytutywnych dla polskiej historiografii katolickiej osiemnastego wieku wymieniają: powszechne przekonanie o doskonałości ustroju Rzeczypospolitej, obronę „złotej wolności” i przywilejów szlachty, providencjalizm, mesjanizm, konserwatyzm, lansowanie hipotezy degeneracyjnej oraz instrumentalne wykorzystywanie narodowej przeszłości do celów wychowawczo-etycznych oraz politycznych, nierzadko dość partykularnych. W badaniach nad historią historiografii niemalże automatycznie zestawia się orientację katolicką z sarmatyzmem, dopatrując się źródeł ideologicznych historycznego pisarstwa w tej staropolskiej formacji intelektualnej, tym samym pomija się bogatą tradycję teologii historii, historiografii wczesnochrześcijańskiej oraz chrześcijańskiej filozofii dziejów, która bez wątpienia oddziaływała na historyków katolickich.

Należy dodać, że wbrew wcześniejszym sądom¹⁶, historiografia katolicka nie stanowiła jedynie „negatywnego tła” dla oświeceniowych przemian paradygmatu historiograficznego i nie odeszła w zapomnienie wraz z rozprzestrzenianiem się oświeceniowej metodologii nauk historycznych. W dobie oświecenia konkurowały bowiem

¹³ Andrzej Feliks Grabski, *Mysł historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 15-55.

¹⁴ Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*, Lublin 1979, s. 18-21.

¹⁵ Dariusz Dolański, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶ Nadmienić należy, że historia historiografii jako dyscyplina uniwersytecka ma stosunkowo niedawny rodowód. Zrodziła się ona na fali rozwoju metodologii pozytywistycznej i postpozytywistycznej, co nie pozostało bez wpływu na oceny formułowane przez uczonych. W wielu wypadkach dorobek dawnych dziejopisów był atakowany z pozycji metodologii scjentystycznej, dążącej do absolutyzacji. Na problem ten zwraca uwagę Andrzej Feliks Grabski:

„Nawet w poważnej literaturze historiograficznej funkcjonuje w tej sprawie ogromnie wiele uproszczeń. I tak, zwłaszcza w dawniejszych pracach z naszej dziedziny, rozwój historiografii sprowadzono do doskonalenia jej strony warsztatowo-erudycyjnej. U podstaw takiego poglądu legło — anachroniczne dziś, choć mające wciąż wielu zwolenników — charakterystyczne dla pozytywistycznej i postpozytywistycznej metodologii historii przekonanie, że o wartości dzieł historycznych przesądza to, czy i w jakim stopniu ich autorzy zdołali się zdystansować od otaczającego ich świata i potrafili się wykazać warsztatowym mistrzostwem w ustalaniu i empiryczno-indukcyjnym wyjaśnianiu historycznych faktów. Jego przeciwieństwem jest przekonanie, że o interesującym nas rozwoju bynajmniej nie decyduje historyczny warsztat, ale przede wszystkim polityczne, społeczne czy religijne — słowem ideologiczne — wartości, którym hołdują poszczególni historycy (Andrzej Feliks Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000, s. 11-12).

ze sobą wyraźnie dwa modele metahistoryczne – jeden opierał się na myśleniu w kategoriach opatrnościowych; drugi zaś wpisywał się w projekt laicyzacji życia naukowego. Uogólniając, można powiedzieć, że walka między tendencjami oświeceniowymi i antyoświeceniowymi nie ominęła także historiografii czy publicystyki¹⁷; dlatego też ważnym elementem niniejszego wywodu stała się refleksja nad oporem Szymona Majchrowicza wobec filozofii Wieku Światła oraz napięciem, jakie zrodziło się ze zderzenia teologicznej wizji dziejów narodowych z rzeczywistością historyczną upadającej Rzeczypospolitej.

¹⁷ Zob. Martyna Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011.

Rozdział I

Stan badań nad biografią i twórczością Szymona Majchrowicza

Najwięcej wysiłków w odsłonięcie ważniejszych faktów z biografii Szymona Majchrowicza włożył Stanisław Grzybowski – autor hasła osobowego w *Polskim słowniku biograficznym*¹⁸. Pisarz urodził się 9 listopada 1717 roku (wcześniejsze opracowania mylnie wskazywały na rok 1727¹⁹). Kształcił się w Kolegium Jezuitów w Koszycach (Słowacja). 3 sierpnia 1741 roku wstąpił do nowicjatu w Krakowie. Od 1743 do 1745 roku pracował jako nauczyciel gramatyki w kolegium w Chojnicach, następnie zaś wykładał składnię w jezuickiej szkole w Łęczycy (1745–1747). W 1747 roku wyjechał do Poznania na studia teologiczne, zakończone w 1750 roku. Święcenia kapłańskie i tzw. trzecią probację otrzymał w 1749 roku w Jarosławiu. Od 1751 działał jako misjonarz diecezjalny. W 1752–1753 przebywał w stolicy Wielkopolski, w 1754–1755 w Samborze, gdzie złożył 8 września 1755 roku profesję czterech ślubów. Od 1758 roku związany z Przemyślem. Od 23 kwietnia 1771 roku do kasaty zakonu jezuitów pełnił funkcję rektora Kolegium w Przemyślu oraz nadzorował prowadzone wówczas w mieście prace przy budowach sakralnych. W sierpniu 1772 roku ukończono wspieraną przez niego restaurację wieży kościoła Św. Ignacego. Pisarz jako jeden z pierwszych Polaków odczuł utratę wolności. Po pierwszym rozbiore Przemyśl znalazł się w granicach Austrii. Jezuita zmuszony został do złożenia wiernopoddańczej przysięgi przed komisarzem austriackim. Po ogłoszeniu w Austrii bulli kasacyjnej *Dominus ac Redemptor* Klemensa XIV Majchrowicz otrzymuje probostwo w Lisku. Umiera w Krośnie 2 lipca 1783 roku.

Twórczość Szymona Majchrowicza obejmuje traktat polityczno-historyczny *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom na oczy stawiona na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej*, powstały na zamówienie arcybiskupa lwowskiego Władysława Hieronima Sierakowskiego. Jezuita napisał go w Przemyślu, wydał zaś w czterech tomach we Lwowie z rokiem 1764 oznaczonym na karcie tytułowej. Dzieło było wykorzystane przez niego w charakterze podręcznika w kolegium przemyskim²⁰. Jezuita na krótko przed swoją śmiercią przygotował drugą redakcję tekstu, która ukazała się drukiem

¹⁸ Stanisław Grzybowski, *Szymon Majchrowicz*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 19, red. Emanuel Rostworowski, Warszawa 1974, s. 157.

¹⁹ Zob. Józef Brown, *Biblioteka pisarzy asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*, Poznań 1862, s. 269–270; Michał Nowodworski, *Encyklopedia kościelna Michała Nowodworskiego*, t. 13, Warszawa 1880, s. 84.

²⁰ Zob. Roman Pelczar, *Działalność oświatowo-kulturalna jezuitów w diecezji przemyskiej w XVI–XVIII wieku*, Przemyśl 1990, s. 82.

w Kaliszu w 1783 roku. Traktat wydała oficyna prymasowska. Można więc przypuszczać, że pisarz traktował pierwsze swoje dzieło jako najbardziej istotne dla pisarskiego dorobku.

Na jego zawartość składają się cztery księgi: cz. I: *Upadłe królestwa*, cz. II: *Szczęśliwość narodu polskiego*, cz. III: *Znaki i przyczyny trwałości królestw albo ich upadku*, ostatnia część nosi tytuł *Trwałość albo upadku królestw sposoby, którymi w szczęśliwości trwają albo nieszczęśliwie giną*. Opasły traktat liczy ponad 1600 stron. Majchrowicz właśnie jako pisarz polityczny zwrócił uwagę badaczy literatury i historyków. Jego inne pisma tworzone w duchu dewocyjnym nie doczekały się jeszcze profesjonalnych odczytań, mimo że, wnioskując po liczbie pośmiertnych wydań, funkcjonowały dłużej niż *Trwałość szczęśliwa królestw* w obiegu czytelnicznym.

Najczęściej wydawanym utworem Majchrowicza był popularny modlitewnik *Początki życia niebieskiego na ziemi i przez złączenie z Bogiem i świętymi Jego, na każdy dzień w tygodniu sposobem misyi S. J. zwyczajnym rozłożone*. Książeczka ukazała się w Przemyślu w 1772 roku, a następnie w Berdyczowie w 1778 i Krakowie w 1797 roku. W XIX wieku wznawiano ją jeszcze siedem razy. Ostatnie wydanie modlitewnika przypada równo w setną rocznicę śmierci Majchrowicza. Modlitewnik został przetłumaczony w końcu XVIII wieku na język ukraiński, tak by korzystać mogli z niego grekokatolicy²¹. Cenzura rosyjska w latach 1872–1884 czterokrotnie zakwestionowała w całości modlitewnik Majchrowicza i nie dopuściła do oficjalnego obiegu księgarskiego na terenach byłego Królestwa Polskiego, uznając go za narzędzie antyprawosławnej propagandy²².

Innym dziełem ściśle związanym z duszpasterską misją Majchrowicza była *Nauka zbawienna na misyi zwyczajna, krótko objaśniająca, co każdy powinien wiedzieć, czynić i czego się wystrzegać*. Nie znamy dokładnej daty jej pierwszego wydania. Wiemy jedynie, że przewodnik duchowy ukazał się we Lwowie jeszcze przed 1767 rokiem. Stanowi on pokłosie misji wielkopostnych organizowanych przez jezuitów. Na końcu książeczki Majchrowicz umieścił zbiór pieśni religijnych w języku polskim i ukraińskim.

Twórczość dewocyjną Majchrowicza zamyka książeczka do nabożeństwa *Cel miłości naszej, serc naszych jedyna pociecha w tym mizernym życiu: Najświętsze Jezusowe Serce* (Kalisz 1781).

Stan badań nad twórczością Szymona Majchrowicza jest dość skromny. Niewiele wiemy o jego życiu, niewiele także miejsca historycy kultury dawnej poświęcili jego

²¹ Zob. Szymon Majchrowicz, *Naćatki żytyja nebesnaho na zemly...*, b. m. i r. w.

²² Zob. Janusz Kostecki, Małgorzata Rowicka, *Granice wolności słowa w zaborze rosyjskim w latach 1865-1904*, Warszawa 2006, *passim*.

twórczości. Majchrowicz niewątpliwie jest marginalną, a w każdym razie zmarginalizowaną postacią w dziejach polskiego piśmiennictwa. Tradycyjnie przywołuje się go jako przykład „kontynuacji historiozoficzno-teologicznych koncepcji siedemnastowiecznego sarmatyzmu o szczególnej opiece boskiej nad narodem szlacheckim w Polsce i o jej bezpośredniej ingerencji w jego losy, wraz z apologią złotej wolności i republikańskiego nastroju”²³. W podobnym tonie wypowiadali się historycy kultury w akademickich syntezach²⁴. Maria Bogucka twierdzi, że poprzez dzieła Majchrowicza oraz Gaudentego Pikulskiego daje się zrekonstruować horyzont mentalny człowieka epoki saskiej, obciążony zabobonem i tyleż gorliwą, ile naiwną religijnością²⁵.

Pamięć o jezuitcie przetrwała w słynnej *Geografii, albo Dokładnym opisie Galicyi i Lodomeryi* Andrzeja Ewarysta Kuropatnickiego. Ten oświeceniowy geograf, heraldyk, honorowy członek Akademii Krakowskiej i Akademii Zamojskiej, dając dokładny opis architektury Przemyśla, wzmiankuje o Szymonie Majchrowiczu jako tym, który wspierał renowację kościoła jezuickiego. Kuropatnicki nazywa księdza „sławnym misjonarzem”²⁶.

Nazwisko Szymona Majchrowicza jako autora *Trwałości szczęśliwej królestw* wymienia Feliks Bentkowski w swoim bibliograficznym dziele *Historia literatury polskiej* wydanym w 1814 roku. Nestor polskiej nauki o literaturze klasyfikuje rozprawę jezuitę jako poświęconą dziejom powszechnym. Bentkowski, jak wynika z jego dzieła, miał jedynie kontakt z drugim, poprawionym wydaniem traktatu jezuitę, zresztą badacz ograniczył się jedynie do podania adresu bibliograficznego²⁷.

Nieco więcej światła na dzieje recepcji *Trwałości szczęśliwej królestw* rzucają badania bibliograficzne. W 1793 w dodatku do „Korespondenta Krajowego i Zagranicznego” oraz w „Gazecie Warszawskiej” ukazały się ogłoszenia sprzedawców *Trwałości szczęśliwej*

²³ Mieczysław Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 17. Do sądu Klimowicza przychylił się także Jerzy Snopek w swojej autorskiej syntezie historii literatury polskiego oświecenia (Zob. Jerzy Snopek, *Oświecenie. Szkic do portretu epoki*, Warszawa 1999, s. 48).

²⁴ Zob. Bogdan Suchodolski, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1980, s. 285-286.

²⁵ Maria Bogucka, *Dawna Polska. Narodziny, rozkwit, upadek*, Warszawa 1995, s. 377. Sąd tam wyrażony uczona powtarza w innym opracowaniu, pisząc: „Świat pojęć i wyobrażeń szlachcica żyjącego w tej epoce był naiwny i prostacki; brakowało także szlachcie wyrobienia politycznego. W 1764 roku jezuita Szymon Majchrowicz wydał traktat pod tytułem *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek*, w których pomyślność lub potęgę państw albo ich katastrofę uzależniał bezpośrednio od woli Bożej i gorliwości religijnej ich mieszkańców, czyniąc przejrzyste aluzje do sytuacji Polski. Jakoż szlachta była przekonana, że dopóki tylko wierzy i spełnia formalne obowiązki nakładane przez Kościół, ojczyźnie nic zagrozić nie może. Postawy takie miały okazać się niesłychanie niebezpieczne zwłaszcza w ówczesnej trudnej sytuacji międzynarodowej” (Maria Bogucka, *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław 1991, s. 219). Ten sam fragment znajduje się także w: Maria Bogucka, *Kultura, naród, trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Wrocław 2008, s. 218.

²⁶ Ewaryst Andrzej Kuropatnicki, *Geografia, albo Dokładny opis Galicyi i Lodomeryi*, Lwów 1858, s. 33.

²⁷ Zob. Feliks Bentkowski, *Historia literatury polskiej*, t. 2, Warszawa 1814, s. 801-802.

*królestw*²⁸. Za cztery tomy nabywca musiał zapłacić 18 złotych²⁹. Świadczy to o tym, że w tak przełomowym momencie polskich dziejów Majchrowicz nadal znajduje się w obiegu czytelniczym. Traktat Majchrowicza, jak wnioskuje Anna Żbikowska-Migoń, leżał raczej poza zainteresowaniem ludzi nauki wywodzących się z oświeceniowej formacji, choć egzemplarze *Trwałości szczęśliwej królestw* przechowywały biblioteki pijarów. W zbiorach Ossolineum znajduje się egzemplarz dokumentujący sprzeciw wobec tez głoszonych przez Majchrowicza. Najpewniej właściciel książki Hipolit Wierusz Kowalski zaznaczał w tekście błędy rzeczowe, a także sprzeciwiał się uproszczonej wizji dziejów prezentowanej przez jezuitę. Czytelnik, który swoją polemikę utrwalił na marginesie, retorycznie pytał: „Czy nie zwyciężali dysydenci katolików?”³⁰. Dwa wydania *Trwałości szczęśliwej królestw* miał w swoim księgozborze także inny bibliofil Kazimierz Chromiński, autor dwu broszur publicystycznych z okresu sejmu czteroletniego. Brał on udział w powstaniu kościuszkowskim, po upadku Polski poświęcił się pracy pedagogicznej (nauczał w Lublinie, Wilnie i Świsłoczy). Zmarł w 1815 w wieku pięćdziesięciu pięciu lat. W czasie pracy pedagogicznej korzystał z wielu podręczników jezuickich, w tym także z *Trwałości szczęśliwej królestw*³¹. Majchrowicz obok Chmielowskiego i Pikulskiego cieszył się dużą popularnością wśród litewskiej szlachty oraz rodzącej się na Litwie warstwy inteligenckiej, zapewne znali go wykładowcy i nauczyciele wileńscy³².

Po raz pierwszy *Trwałość szczęśliwa królestw* silniej przykuła uwagę historyka nauki Władysława Smoleńskiego. Badacz w swej rozprawie *Szkoły historyczne w Polsce*, nakreślając tło polityczne, społeczne i ideowe epoki saskiej, zalicza jezuitę do grupy apologetów „katolickiej reakcji” i zaciekle wrogów wszelkich filozoficznych nowinek i reform ustrojowych. Widzi w nim przedstawiciela teologicznego polihistoryzmu, wspartego na jawnej niechęci wobec innowierców. Smoleński poglądy jezuitę streszcza następująco:

Potęga i trwałość państwa jest wynagrodzeniem zasług, słabość i upadek następstwem grzechu – stwierdzają to zarówno dzieje powszechne jak polskie. Władcy nas, poczynawszy od przybyłego z Kroacji Lecha, przez 415 rządzili się lubo poganie, światłem rozumu, przyrodzoną cnotą, wspaniałością umysłu i serca, a nagroził im to Pan Bóg

²⁸ Stanisław Grzeszczuk, Danuta Hombek, *Książka polska w ogłoszeniach prasowych XVIII wieku*, red. Zbigniew Goliński, t. 3, Kraków 1996, s. 30.

²⁹ *Ibidem*, t. 5, s. 135.

³⁰ Zob. Anna Żbikowska-Migoń, *Książka naukowa w kulturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1977, s. 137-138.

³¹ Zob. Olena Błażejewicz, *W kręgu Żaluskich. Bibliofilstwo Kazimierza Chromińskiego*, „Z Badań nad Polskimi Księgozbiórami Historycznymi” 1976, z. 2, s. 77-110.

³² Zob. Mieczysław Jackiewicz, *Literatura polska na Litwie XVI-XX wieku*, Olsztyn 1993, s. 32.

zwycięstwami i wprowadzeniem wiary w Chrystusa. Od Mieczysława zasługiwali sobie Polacy, oprócz chwały wiecznej, na korzyści doczesne, do których dopomagała im najświętsza Maria Panna i święci. Związkiem chrześcijańskiej miłości spojeni Litwini, Polacy i Rusini za grunt trwałości i szczęścia królestwa wzięli sobie cnotę, pobożność, szacunek do wiary; jedno było mówić: Polak i katolik. Nie uznawali za synów ojczyzny, lecz za odludków od wszystkiej pocziwości tych, którzy powstawali przeciwko religii starodawnej. (...) Prawowierni Polacy po wszystkie wieki i lata ku obronie wiary świętej stanowią prawa boże, krew dla niej oddają, majątność i życie. (...) Wypędzili arian, upokorzyli kalwinów i lutrów³³.

Historyk porównał Majchrowicza do nadwornego kaznodziei Ludwika XIV Jacques'a Bénigne'a Bousseta, który w dziele *Uwagi nad historią powszechną* akcentował rolę Opatrzności Bożej w dziejach państw i narodów.

Sądy uczonego o Majchrowiczu utrwaliły się w badaniach historycznoliterackich. Sam badacz powtórzył je w rozprawie *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, wydanej po raz pierwszy w Krakowie w 1891 roku, później zaś wielokrotnie wznawianej³⁴.

Niemal w tym samym czasie, bo w 1888 roku, historyk Juliusz Niemirycz w *Filozofii historii narodu polskiego osnutej na tle dziejów ludzkości* wskazywał na Majchrowicza jako tego, który „rozpowszechnił i umocnił przekonanie, jakoby nasz kraj znajdował się pod szczególną opieką Bożą”, co – jak argumentuje uczony – miało odbić się negatywnie na próbach reformowania ojczyzny w czasach przedrozbiorowych. Niemirycz zarzucał teologicznej koncepcji dziejów, że przyczyniła się wprost do upadku ojczyzny. Niemirycz łączył w swoim dziele idee pozytywistycznego scjentyzmu, szczególnie był zafascynowany myślicielami angielskimi – Herbertem Spencerem i Tomaszem Bucklem, z koncepcjami krakowskiej szkoły historycznej. Historyk upatrywał w Joachimie Lelewelu kontynuatora teologicznej koncepcji dziejów narodowych wyrażonej przez Majchrowicza³⁵.

Twórczością Majchrowicza jeszcze przed pierwszą wojną światową zainteresował się także wybitny polski filozof niemieckiego pochodzenia Henryk Struve³⁶, który w rozprawie *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego* (1900) poświęcił nieco miejsca osiemnastowiecznemu pisarzowi. Widział w nim prekursora tych myślicieli, którzy

³³ Władysław Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*, Warszawa 1886, s. 13.

³⁴ Zob. Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949, s. 8.

³⁵ Zob. Juliusz Niemirycz, *Filozofia historii narodu polskiego osnuta na tle dziejów ludzkości*, Kraków 1888, s. 47-48.

³⁶ Znaczeniu Henryka Struvego w dziejach polskiej filozofii poświęcił obszerną rozprawę Stanisław Borzym: *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Warszawa 1974.

„w swych historiozoficznych poglądach przypisują bądź słowiańszczyźnie, bądź w szczególności narodowi polskiemu wyjątkowe stanowisko w dziejach”³⁷. Majchrowicza wraz z Janem Dębińskim oraz Franciszkiem Jezierskim miało łączyć ideologiczne podobieństwo do głosicieli idei mesjanistycznych: Bernarda Ferdynanda Trentowskiego, Karola Lieberta, Augusta Cieszkowskiego, a nawet Adama Mickiewicza jako autora *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*³⁸. Na poparcie swoich tez Struve cytuje wyimki z pism omawianych filozofów. Przyjrzyjmy się bliżej fragmentowi poświęconemu pracy Trentowskiego *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej* (Poznań 1842), w której, zdaniem Struvego, autor łączy mit sarmacki z mesjanizmem wspartym na metafizyce Hegla:

W *Chowannie* dąży Trentowski głównie do nadania filozofii Hegla charakteru polskiego, do przeniesienia jej na nasz grunt. Dowodzą tego następujące słowa: „Trzymajmy się – mówi autor – filozofii ducha Hegla samego w *Encyklopedyi* podanej, ale nie zupełnie ściśle. Tu i ówdzie robimy małe zmiany, które za polepszenie tego systemu uważamy. Całą rzecz wreszcie staramy się uczynić zrozumiałą, przybierając ją w *polski kontusz*. Polak niezdolny jest gryźć oderwanych trupich wiórów; on chce smacznej pieczeni. Mądrość żywcem z Niemiec na ziemię polską przelana, byłaby mlekiem z piersi nieboszczyków. Miej tedy cierpliwość, Sarmato! Poznasz tu jedno pismo idej heglowskich w ojczystej mowie i w polskim kroju.”³⁹

W przypadku Struvego mamy do czynienia więc nie tyle z wypowiedzią badacza, ile z pewną interpretacją i świadectwem dziewiętnastowiecznej recepcji dzieła jezuitę. Historyk filozofii nie dokumentuje żadnych genetycznych związków między Majchrowiczem a wymienionymi myślicielami, wskazuje jednak na trop wart rozważenia, a mianowicie wpływ Majchrowicza na romantyczny mesjanizm. Struve sam raczej nie sięgał do *Trwałości szczęśliwej królestw*, akapit poświęcony Majchrowiczowi jest najpewniej parafrazą fragmentu znanej filozofowi rozprawy Władysława Smoleńskiego *Szkoły historyczne w Polsce*⁴⁰.

Także tropem wyznaczonym przez Smoleńskiego poszedł Józef Feldman. Przeciwwstawił on „średniowieczne” teorie Majchrowicza, „tłumaczące dzieje ludzkości jako wcielenie myśli Bożej”⁴¹, zachodnim prądom oświeceniowym wyrażanym przez Woltera i Monteskiusza. Badacz sytuuje twórczość Majchrowicza obok twórczości innego

³⁷ Henryk Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego życia umysłowego*, Warszawa 1900, s. 46-47.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 40-52.

³⁹ *Ibidem*, s. 41.

⁴⁰ Struve cytuje zaledwie fragment jednego zdania z *Trwałości szczęśliwej królestw*, ten sam urywek, tyle że w pełniejszym brzmieniu, znajdziemy u Smoleńskiego. Por. *ibidem*, s. 40; Władysław Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*, op. cit., s. 13.

⁴¹ *Czasy saskie. Wybór źródeł*, red. Józef Feldman, Kraków 1928, s. XIII.

duchownego, ks. Floriana Jaroszewicza, autora dewocyjnego dzieła *Matka świętych Polska*. Literaturoznawca docenił jednocześnie walory literackie *Trwałości szczęśliwej królestw*, pisząc: „Bossuetowi polskiemu Majchrowiczowi niepodobna odmówić pewnej wielkości w ujęciu, a w konsekwencji w przeprowadzeniu swej teorii”⁴². Dzięki Feldmanowi do rąk współczesnego czytelnika trafił niewielki, bo ośmioakapitowy wyimek z rozprawy jezuitę, w którym Majchrowicz dał wykład teologicznej koncepcji dziejów narodowych oraz potępiał antykościelną politykę władców Szwecji oraz reformatorski ruch Jana Husa⁴³.

Dla szerszej publiczności przeznaczony był także inny wyimek z *Trwałości szczęśliwej królestw*, opublikowany w antologii *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie, romantyzm*, obejmujący fragmenty z drugiego tomu, w którym Majchrowicz dowodził szczególnej pozycji narodu polskiego na tle innych państw Europy. Henryk Hinz i Adam Sikora, charakteryzując twórczość Majchrowicza, zwracają uwagę na podporządkowanie dziejów powszechnych interpretacji biblijnej, a także na manipulacyjny charakter opisu historii państw i narodów utożsamionej z losami katolicyzmu⁴⁴. Na poparcie swoich tez przywołują przykład Anglii, która miała tak długo trwać w szczęśliwości, póty nie odeszła do katolicyzmu. Jej stopniowy upadek, zdaniem jezuitę, zaczął się w 1536 roku w momencie ścięcia Anny Boleyn⁴⁵.

Krytycznie zarówno do sądów Smoleńskiego, jak i Józefa Feldmana odniósł się Stanisław Bednarski w rozprawie *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*. Jego zdaniem Majchrowicz jako jezuita wyraża się o pijarach z „pełnym uznaniem i szacunkiem”, a także trudno odmówić mu troski o wychowanie moralne młodzieży oraz wsparcia dla podniesienia poziomu nauczania w szkołach jezuickich. Bednarski zdecydowanie odrzucał oskarżenia kierowane przez Smoleńskiego pod adresem Majchrowicza: o ksenofobię, wspieranie antyświeceniowych konserwatystów oraz hamowanie reform ustrojowych. Historyk zakonu zasugerował, że Smoleński zmanipulował obraz Majchrowicza zmanipulował, wybierając cytaty „równie głupie, jak bluźniercze”⁴⁶. Spójrzmy na fragment polemiki:

Te słowa [Smoleńskiego – P. Ś.] świadczą albo o zupełnej złej woli autora, albo o tym, że książki Majchrowicza nie czytał, książki światłej i interesującej, choćby tylko dla

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 1-2.

⁴⁴ *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie, romantyzm*, red. Henryk Hinz, Adam Sikora, Warszawa 1964, s. 109-115.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 110.

⁴⁶ Stanisław Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 2003, s. 92.

pięknego języka. Wpływ *Kazań sejmowych* Skargi na Majchrowicza jest bardzo wyraźny w teologii i w stylu. Majchrowicz rzeczywiście swoją książkę opiera na teologicznym poglądzie na świat, to znaczy przyjmuje rządy Opaczności, a odrzuca deizm, ale równocześnie jest wyznawcą ideologii reform, widać to z jego poglądów na wychowanie dzieci (spotykamy u niego białą tablicę Locke'a), na rolę historii (pragmatyczne ujmowanie dziejów), a przede wszystkim na potrzebę odrodzenia narodu i naprawy ustroju. (...) W tomie II (str. 62) za złotą wolność uważa Majchrowicz najpierw ogólne swobody obywatelskie i demokratyzm stanów, nie wymieniając między nimi ani wolnej elekcji, ani *liberum veto*, a po wtóre polityczną niepodległość Polski. By się jednak o tym dowiedzieć, trzeba książkę Majchrowicza przeczytać, zanim się ją potępi jako wzór ciemnoty i zacofaństwa⁴⁷.

Bednarski uważał, że Majchrowiczowi zdecydowanie bliżej do ks. Franciszka Bohomolca – „oświeconego jezuita” – niż do obskurantkiego Benedykta Chmielowskiego. Argumenty wysuwane przezeń nie przekonały jednak późniejszych badaczy spuścizny literackiej Majchrowicza – Stanisława Grzybowskiego oraz Władysława Konopczyńskiego.

Najobszerniejszy dotychczas wywód historyczny poświęcony *Trwałości szczęśliwej królestw* wyszedł spod pióra Stanisława Grzybowskiego⁴⁸. Historyk traktuje wypowiedź Majchrowicza przede wszystkim jako „głos w dyskusji politycznej, stający w obronie materialnych interesów kleru i wiążący je z nienaruszalnością podstaw ustrojowych Rzeczypospolitej”⁴⁹. Wskazuje fragmenty, w których jezuita otwarcie atakuje domagających się ograniczenia przywilejów kościelnych, oskarża ich o sprzyjanie jansenistom, a nawet deistom. Ostrze polemiczne Majchrowicza, jak zauważa historyk, skierowane było także przeciwko dążeniom reformatorskim zakonu pijarów. Grzybowski dość szczegółowo streszcza teologiczną koncepcję państwa, polityki i historii ks. Majchrowicza, dochodząc do następującej konkluzji: „Wiarę traktuje Majchrowicz jako dar Boga dla poszczególnych narodów, pociągający za sobą jego specjalną łaskę – jest to po prostu przeniesienie, w dziedzinę stosunków społecznych i politycznych, dogmatów katolickich”. Jezuita dzielił społeczeństwo polskie – referuje Grzybowski – na trzy stany: duchowieństwo, szlachtę i

⁴⁷ *Ibidem*. Z poglądami Bednarskiego częściowo zgadza się Magdalena Jonca, która wzmiankuje Majchrowicza jako tego, który na gruncie polskim obok Konarskiego propagował słynną Lockowską ideę „czystej karty”. Jezuita wykorzystał tę koncepcję, żeby dowieść doniosłości wychowania moralnego młodego człowieka. Potencjalnie bowiem każde dziecko może, by trzymać się retoryki autora, stać się albo „aniołkiem”, albo „czartem z różkami”. Magdalena Jonca, *Enfants terrible. Dzieci złe, źle wychowane w literaturze polskiej XIX wieku*, Wrocław 2005, s. 29.

⁴⁸ Stanisław Grzybowski, *Spóźniona synteza księdza Szymona Majchrowicza*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria A, z. 7, Warszawa 1965, s. 133-145.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 135.

pospólstwo, przy czym klerowi wyznacza rolę przewodnią narodu – sam Majchrowicz zresztą pochodził z rodziny mieszczańskiej. Oprócz rozważań politycznych duchownego pochłaniają także kwestie moralne i pedagogiczne. Kaznodzieja potępia rozpasanie magnaterii, rozwiązuje „żon modnych” i młodzieży, zdecydowanie sprzeciwia się oświeceniowym nowinkom. Grzybowski analizuje nie tylko warstwę znaczeniową dzieła. Zwraca też uwagę na walory literackie i kompozycyjne tekstu, nazywa nawet *Trwałość szczęśliwą królestw* „swego rodzaju arcydziełem kunsztu pisarskiego i propagandowego”⁵⁰.

O wiele bardziej krytyczne stanowisko wobec Majchrowicza przyjmuje Władysław Konopczyński. Najprawdopodobniej Konopczyński nie miał okazji zapoznać się z pracą Grzybowskiego, pomija go bowiem, prezentując bardzo skrótowo stan badań nad twórczością Majchrowicza. Sam badacz wybrał optykę inspirowaną pracami Smoleńskiego. Konopczyński wytyka Majchrowiczowi braki w wykształceniu, zwraca uwagę na „ośmieszające” kaznodzieję pomyłki – przypisanie Elżbiecie Tudor wyznania kalwińskiego lub mówienie o „dzieweczce Juliannie d’Arc”⁵¹. Konopczyński wskazywał na umysłową izolację Majchrowicza, choć jednocześnie dostrzegał w *Trwałości szczęśliwej królestw* ukrytą polemikę z dziełem Stanisława Konarskiego *O skutecznym rad sposobie*. Historyk uznał rozprawę Majchrowicza za „sztandarowe dzieło broniące się katolicyzmu”⁵².

Tezy głoszone przez Konopczyńskiego i wcześniej przez Smoleńskiego utrzymał w mocy Marian Henryk Serejski, skupiając się na ślepotce politycznej jezuitę, wzmocnionej czymś, co można określić – posługując się językiem dzisiejszej antropologii kulturowej - jako myślenie mityczne. Historyk idei przeciwstawia irracjonalizm Majchrowicza racjonalizmowi twórcy nowożytnej teorii politycznej Niccolò Machiavellemu⁵³.

Głosy w naukowej dyskusji nad dziełem Majchrowicza streszcza w *Polskim słowniku biograficznym* Stanisław Grzybowski następująco:

Jest to – mowa oczywiście o *Trwałości szczęśliwej królestw* – najrozleglejszy i najbardziej konsekwentny wykład historiozofii polskiego sarmatyzmu, uzasadnienie poglądu o szczęśliwości Polski jako kraju otoczonego szczególną opieką Opatrzności. Poglądy Majchrowicza wpłynęły na późniejsze kształtowanie ideologii mesjanistycznej⁵⁴.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 136.

⁵¹ Władysław Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII w. (do sejmu czteroletniego)*, Warszawa 1966, s. 254.

⁵² *Ibidem*, s. 250

⁵³ Zob. Marian H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973, s. 35.

⁵⁴ Stanisław Grzybowski, *Szymon Majchrowicz*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., s. 152.

Wytyczonym przez poprzednich badaczy torem poszli w swoich akademickich syntezach Andrzej Feliks Grabski oraz Edward Alfred Mierzwa. Ten ostatni w swoim podręczniku akademickim *Historia historiografii: Renesans – Oświecenie* poświęcił Majchrowiczowi akapit:

Szymon Majchrowicz (1717-1783), jezuita, zwany „polskim Bosuetem”, który z historycznego providencjonalizmu wyprowadził apologię „złotej wolności” szlacheckiej, a wszelkie nieszczęścia uważał za karę boską za odchodzenie Polaków od obyczajów przodków, odstępstwa od Kościoła katolickiego i porządku ustalonego przez Boga, który szlachtę umiłował i postawił na pierwszym miejscu w Rzeczypospolitej. (...) Był autorem pracy *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej* wydanej w 1764 roku. Jest to apologia ustroju Rzeczypospolitej, złotej wolności szlacheckiej i Polaków jako narodu wybranego przez Boga z przywołaniem licznych dowodów mających potwierdzić tezę autora⁵⁵.

Z kolei Andrzej Feliks Grabski zaznaczył, że Majchrowicza daje się zaliczyć do spadkobierców zwolenników degradacyjnej filozofii dziejów. Pogląd ten można wyrazić metaforyczną frazą „wina ojca idzie w syna”. Co istotne, Grabski wskazuje na wewnętrzne zróżnicowanie ideowe zwolenników poglądu o odwiecznym i doskonałym urządzeniu ustroju Rzeczypospolitej. Przykładowo saski historyk Augustyn Kołudzki widzi ustrój Polski szlacheckiej jako odwieczny i przez to siłą i autorytetem tradycji niezmienny i nienaruszalny. Szymon Majchrowicz postrzega natomiast porządek polityczny Rzeczypospolitej jako utrzymywany dzięki Bożej Opatrzności, ale przez to uzależniony od woli Boga, więc zmienny. Wśród osiemnastowiecznych historiografów współczesnych Majchrowiczowi – twierdzi Grabski – wyróżnił się także pogląd ewolucyjny, zgodnie z którym demokracja szlachecka stanowi wysoki szczebel rozwoju społeczeństwa szlacheckiego – „najdoskonalszy wytwór całokształtu dziejowego procesu”⁵⁶. Zdaniem Grabskiego nurt ten reprezentują Jan Bielski oraz ks. Benedykt Chmielowski⁵⁷.

Dzieło Majchrowicza przykuło także uwagę Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, która w rozprawie *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego oświecenia* kontrastuje tezy jezuitę z późniejszymi dokonaniem przedstawicieli formacji

⁵⁵ Edward Alfred Mierzwa, *Historia historiografii: Renesans – Oświecenie*, Warszawa 2007, s. 638.

⁵⁶ Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 390.

⁵⁷ *Ibidem*.

oświeceniowej, wskazując na toczący się spór między konserwatywnie zorientowanymi myślicielami a koryfeuszami „wieku świateł”. Do grupy ideologów – „strażników tradycyjnej świadomości sarmackiej”⁵⁸ badaczka zalicza autora *Herbarza wielu domów Korony Polskiej i W. X. Litewskiego*, Stanisława Józefa Duńczewskiego, i właśnie Szymona Majchrowicza. Myśli wymienionych autorów ujmuje w kategoriach „sarmatyzmu zdegenerowanego, niebezpiecznego w swoim konserwatyzmie”⁵⁹. Z grona „ideologicznych antenatów” Majchrowicza uczona wyróżnia Andrzeja Maksymiliana Fredrę jako autora *Scriptorum seu togae et belli notarium fragmenta* oraz Jana Białobockiego, twórcę *Zegara w krótkim zebraniu czasów Królestwa Polskiego wiekami królów idący*. Badaczka jednocześnie dzieli przeciwników wyłaniającej się świadomości oświeceniowej na *Sarmatum laudatores*, w tej grupie szczególnie ważne miejsce zajmuje Majchrowicz, oraz na *haeresum bellatores* – obrońców wiary, traktujących filozofię recentorium jako herezję i zagrożenie dla katolicyzmu. Tutaj padają nazwiska: jezuity, zacieklego antykartezjanisty Jerzego Gengella, autora *Gradus ad atheismum* (1717), Andrzeja Rudzkiego, który w *Aristotelica philosophia, questionibus eruditius ac notis scentiarum illustrata* (1750) uznaje kartezjanizm za orientację dającą się zredukować do ateizmu. W ślady wymienionych polemistów idą, zdaniem Stasiewicz-Jasiukowej, jezuici: Adam Skarbek Malczewski, Jan Kowalski (*Rozmowa o filozofii*, 1746; *Philosophia peripatetica orthodoxis veritatibus prea allis scitis philosophicis conformer demonstrata*, 1750), Kazimierz Stęplowski (*Apologia pro arte disputandi peripateticorum*, 1753), Stanisław Jaworski (*Praefatio oratorio-scholastica*, 1767) oraz dominikanin Mikołaj Zakiewicz (*Vindiciae accidentium peripateticorum*, 1752)⁶⁰.

Rok przed ukazaniem się pracy Ireny Stasiewicz-Jasiukowej Emanuel Rostworowski zarzucił Majchrowiczowi intelektualny izolacjonizm. Wybitny znawca historii osiemnastego wieku pisze, że pisarstwo duchownego stanowi „wymowny przykład utraty kontaktu z ówczesną rzeczywistością europejską”⁶¹, na poparcie swojego zdania przywołuje kuriozalny pogląd Majchrowicza, jakoby Polska pierwszej połowy osiemnastego wieku pozostawała krajem silnym i bezpiecznym, zaś Anglia znajdowała się w stanie rozkładu. Teza ta częściowo koresponduje ze stwierdzeniami Krzysztofa Obremskiego, który dostrzega w

⁵⁸ Irena Stasiewicz-Jasiukowa, *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego oświecenia*, Wrocław 1979, s. 39.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 41.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 41-43.

⁶¹ Emanuel Mateusz Rostworowski, *Theatrum polityczne czasów saskich*, [w:] tegoż, *Popioły i korzenie. Szkice historyczne i rodzinne*, Kraków 1985, s. 56. Wcześniej niniejszy tekst został wygłoszony na sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki w Rzeszowie w roku 1978, ukazał się zaś w zbiorze: *Sztuka I połowy XVIII wieku*, red. Halina Lisińska, Rzeszów 1978, s. 15-22.

Trwałości szczęśliwej królestw wyraźną sprzeczność między ideami głoszonymi przez pisarza a stanem ówczesnej rzeczywistości politycznej⁶².

Warta odnotowania jest także inna wypowiedź Emanuela Mateusza Rostworowskiego, który pisząc na temat zawartości ideowej traktatu Majchrowicza, wskazuje na trop zupełnie nowy, podważający „obiegowe” opinie o sarmackim rodowodzie poglądów jezuitę. W szkicu *Respublica Christiana i republikańsko-pacyfistyczna myśl oświecenia* wyprowadził on ideową genologię Majchrowicza od popularnej koncepcji *res publica Christiana*⁶³. Ideę tę wyłożył w 1306 roku Pierre Dubois w dziele *O odzyskaniu Ziemi Świętej*. Publicysta i doradca Filipa IV Pięknego postulował, by Europa pozostała związkiem wolnych narodów, które łączą wartości chrześcijańskie. Idea ta wspierała się z jednej strony na autorytecie Kościoła Powszechnego, wspólnocie wiary, z drugiej zaś na wyraźnej niechęci wobec innowierców. Pierre Dubois posługuje się pojęciem „zdrajców religii”, chcąc wykluczyć ich automatycznie ze wspólnoty europejskiej⁶⁴. Koncepcja ta ewoluowała przez wieki, jednak od początku podszyta była duchem republikańskim wyrażającym się w umiłowaniu zbiorowej wolności państw i narodów. Tutaj rysuje się wyraźna różnica między Majchrowiczem a Boussetem, na którą zwrócił uwagę Rostworowski, a uprzednio także Andrzej Feliks Grabski, stwierdzając kategorycznie, że jezuita „niewiele miał wspólnego z opatrnościową historiozofią w rodzaju Jacques’a Bousseta”⁶⁵. Bousset jako zwolennik absolutyzmu miał negatywny pogląd na naturę człowieka. Jednostka, z natury słaba i podatna na zło, potrzebuje silnej kontroli ze strony władzy królewskiej, tak jak dziecko potrzebuje silnej władzy ojcowskiej. Majchrowicz idzie zupełnie innym tropem, jego poglądy dotyczące „przyrodzonej natury” zbliżają się do antropologicznego optymizmu Jana Jakuba Rousseau, dlatego też dopiero grzech i występki mogą przynieść ograniczenie świętej i przyrodzonej wolności w wymiarze jednostkowym lub obalić republikański ustrój, jeśli zbiorowość odejdzie od ideału *Civitas Christiana*. Jeśli uznać argumenty Rostworowskiego za przekonujące, trudno upierać się, że Majchrowicz anektuje do swoich potrzeb myśl Bousseta, lub też utrzymywać, że, przynajmniej w sensie genetycznym, pozostaje w kręgu sarmackiego mitu⁶⁶.

⁶² Zob. Krzysztof Obremski, *Kryzys sarmackiej teologii historii („Psalmody” i „Janina”)*, [w:] *Barok. Sarmatyzm. Psalmody*, red. Kazimierz Maliszewski, Krzysztof Obremski, Toruń 1995, s. 63.

⁶³ Emanuel Rostworowski, *Respublica Christiana i republikańsko-pacyfistyczna myśl oświecenia*, [w:] tegoż, *op. cit.*, Kraków 1985, s. 35-48.

⁶⁴ Zob. Aleksander Gieysztor, *Europejska Christiana Republica w średniowieczu*, [w:] *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus, Warszawa 1999, s. 29-35.

⁶⁵ Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 46.

⁶⁶ Różnicę między francuskim myślicielem a polskim jezuitą omawia precyzyjnie Emanuel Rostworowski: „Majchrowicz, mimo grzechu pierworodnego i wygnania z raju, pierwotne dzieje ludzkości przedstawia jako

Sprawę republikańskich poglądów podnosi także Kazimierz Bartkiewicz, zwracając uwagę, że Majchrowicz, idący tropem Wojciecha Dębołęckiego i Wespazjana Kochowskiego, utrzymuje, że republikański ustrój jest dziedzictwem Polski jeszcze od czasów pogaństwa⁶⁷. Wątek stosunku Majchrowicza do idei wolności, w tym także wolności republikańskich, podejmuje również Anna Grześkowiak-Krwawicz. Badaczka w republikanizmie Majchrowicza widzi poważną niespójność z naczelną tezą jezuity o boskim pochodzeniu wolności politycznej Polaków, gdyż Majchrowicz twierdzi, że Polacy cieszyli się wolnością jeszcze przed przyjęciem chrztu. Warto za uczoną podkreślić, że Majchrowicz nie wypowiada się o wolności indywidualnej, lecz idee wolnościowe utrzymuje w dyskursie władzy i zbiorowości, a ponadto nie rozgranicza cnót moralnych wywiedzionych z teologii z wartościami, którym winni kierować się uczestnicy życia politycznego⁶⁸.

Także Dariusz Dolański w rozprawie *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich* poświęcił Majchrowiczowi parę obszerniejszych fragmentów. Przedmiotem jego pracy są związki między pisarzami nurtu „sarmacko-katolickiego” z myślą historiograficzną Zachodu⁶⁹. Jak zaznacza badacz, „podstawę źródłową [jego – P. Ś.] pracy stanowią dzieła historyczne, geograficzne i publicystyczne, które ukazały się drukiem pomiędzy rokiem 1697 a 1763”⁷⁰. Mimo precyzyjnie określonych ram czasowych w publikacji Dariusza Dolańskiego znalazło się także miejsce dla dzieła Majchrowicza wydanego rok później (1764). Decyzję taką trudno tłumaczyć potknięciem metodologicznym historyka. Wydaje się raczej, że Dolański świadomie i zasadnie włączył do zakreślonego przez siebie pola badawczego Majchrowicza, wytyczył mu jednak miejsce nie tak eksponowane, jak na przykład Gaudentemu Pikulskiemu, Franciszkowi Paprockiemu, Władysławowi Aleksandrowi

niemal rajski wiek złoty republikanizmu. (...) Katolicka i wolnościowa Polska to oczywiście kraj idealny i cieszący się szczególnymi względami Opatrzności. W katolickich monarchiach podtrzymuje «szczęśliwość» duchowieństwo, ale Francja jest już zagrożona przez «bezbożność teraźniejszych jansenistów i deistów». Teolog polityczny czasów saskich inaczej widział mapę współczesnej mu Europy niż oświecony Konarski. Ale zupełne zagubienie się Majchrowicza w «politycznej» rzeczywistości nie powinno nam przesłaniać zasadniczej struktury myślowej, uzależniającej republikańską złotą wolność od pełnienia przykazań Boskich. Charakterystyczny jest też widoczny zwłaszcza w odniesieniu do pradziejów, niemal rousseauistowsko optymistyczny pogląd na naturę człowieka. Ów optymizm w istotny sposób różniący republikańców (a później demokratów) od rzeczników autokratyzmu, których zadaniem grzeszny człowiek musi być ujęty w karby silnej i uświęconej władzy (Bouuset)”. Emanuel Mateusz Rostworowski, *Respublica Christiana i republikańsko-pacyfistyczna myśl oświecenia*, op. cit., s. 43-44.

⁶⁷ Zob. Kazimierz Bartkiewicz, *Oświeceniowe spory i dociekania wokół początków narodu*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków*, red. J. Topolski, Łódź 1981, s. 339.

⁶⁸ Zob. Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 53, 71, 73, 263-264, 296, 315.

⁶⁹ Dariusz Dolański dzieli wypowiedzi historiograficzne powstałe w epoce saskiej na dwa nurty – jeden „katolicko-sarmacki”, drugi „niemiecko-protestancki”. Zob. Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002, s. 5.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 11.

Łubieńskiemu czy Benedyktowi Chmielowskiemu. Zdaniem Dolańskiego wszystkich wymienionych pisarzy historycznych doby saskiej do nurtu sarmackiego pozwalają zaliczyć następujące wyznaczniki ideowe i formalne: apologia „złotej wolności”, wiara w Opatrzność, ortodoksja katolicka, ksenofobia, megalomania narodowa, bezkrytyczna apologia historii własnego narodu oraz multilinearna optyka dziejów, głosząca, że poszczególne narody zachowują indywidualną drogę rozwoju⁷¹. W tej klasyfikacji znać wyraźnie wpływ historyka historiografii Kazimierza Bartkiewicza, który identyfikuje krąg sarmacki na podstawie następujących kryteriów: predestynacyjna koncepcja dziejów, przywiązanie do nakazów panującej religii, redukowanie dziejów ojczystych do historii jedynie stanu szlacheckiego, postrzeganie Polski jako „narodu wybranego”, podtrzymywanie mitu dzielności polskiego żołnierza, kurczowe trzymanie się tradycji oraz megalomania narodowa⁷².

Majchrowicz pojawia się także w horyzoncie zainteresowań badacza oświaty i wychowania Kazimierza Puchowskiego, który parokrotnie wzmiankuje nazwisko jezuitę. Puchowski traktuje dzieło Szymona Majchrowicza jako wyraz przemiany jezuickiej nauki parenetycznej, ewoluującej od utrwalonej w XVI wieku uniwersalnej idei *Christianitas*, nieobciążonej konotacjami narodowościowymi, po ujmowanie historii politycznej w kategoriach teologicznych⁷³. W tym względzie Majchrowicz ma być postacią reprezentatywną dla osiemnastowiecznego nurtu teologii jezuickiej, sakralizującej kategorię narodu i państwa. Badacz historii wychowania przypomina o niechętnym stosunku jezuitę do cudzoziemskich guwernerów, podyktowanym podejrzeniami o herezję i lekceważenie „prawdziwej wiary katolickiej” oraz o antysemitycznym wydźwięku jego pism⁷⁴.

Próbie rehabilitacji Majchrowicza częściowo podejmuje Roman Darowski, który zalicza Majchrowicza do przedstawicieli jezuickiej filozofii pozaszkolnej, przy czym widzi w *Trwałości szczęśliwej królestw* wystąpienie podejmujące problem obywatelskiego

⁷¹ *Ibidem*, s. 118-119.

⁷² Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*, Lublin 1979, s. 18.

⁷³ Puchowski ujmuje ten problem następująco: „Teorie ukształtowane w XVI wieku modyfikowano w następnych stuleciach, ale w kształtowaniu wzorców osobowych dominował zakon jezuitów. Działalność pedagogów jezuickich podporządkowana została posłannictwu religijnemu i wpajaniu *Christianitas*, stąd kwestie państwowe, narodowe czy polityczne okazały się drugorzędne, choć *orator christianus* niejednokrotnie nie mógł pomijać zagadnień natury politycznej i zwykle występował też jako *orator politicus*. W demokracji szlacheckiej rosła bowiem rola mówcy politycznego i znaczenia perswazji, a trening krasomówczy stał się ważnym elementem wychowania obywatelskiego. Stanowi też w oczach zakonu cenną broń użyteczną w polemikach religijnych. W konsekwencji wieloaspektowych działań edukacyjnych narastał proces sakralizacji myślenia o państwach i narodach, którego wymownym pogłosem w następnym stuleciu stało się m. in. dzieło Szymona Majchrowicza” (Kazimierz Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Gdańsk 2007, s. 171-172).

⁷⁴ *Ibidem*, s. 411, 413.

wychowania⁷⁵. Badacze przypisują Majchrowiczowi nierzadko rozmaite tezy, co wynika z poruszanej przez niego problematyki.

W piśmiennictwie naukowym omawiającym głos jezuitę dominuje pogląd, że Majchrowicz wyrażał nieuzasadniony optymizm związany z dalszym funkcjonowaniem Rzeczypospolitej, nie dostrzegając niepokojących symptomów mającego nastąpić za ledwie parę lat upadku Ojczyzny. Kwestię tę omawia Andrzej Feliks Grabski, pisząc:

Trzeba było zaprawdę nie dostrzec tego, co się wówczas działo w Rzeczypospolitej, aby widzieć w niej rozkwit! Jezuita ewokował wyobrażenia historyczne sprzed stu lat dla celów doraźnej polemiki, adaptował obiegową interpretację dziejów polskich, tę, która była szczególnie bliska sercom szlacheckiej braci⁷⁶.

Janusz Tazbir w artykule *Czarna futurologia*, analizując staropolskie wypowiedzi publicystyczne, które kreśliły w czarnych barwach przyszłość Rzeczypospolitej Obojga Narodów, stwierdza:

Zdawać by się mogło, że Polacy najmniej narzekali w Złotym Wieku, kiedy to Rzeczpospolita, rządzona przez dwóch ostatnich Jagiellonów oraz Stefana Batorego, była mocarstwem dyktującym swą wolę całej środkowo-wschodniej części naszego kontynentu – a jeremiady zaczęły się dopiero w epoce sarmackiej «wojny dwunastoletniej», która dzięki Sienkiewiczowi przejdzie do podręczników pod nazwą «potopu». Nic bardziej mylnego. [...] Bo właśnie w XVI stuleciu w poezji, publicystyce politycznej i kaznodziejstwie dominuje czarna wizja przyszłości państwa polskoliteńskiego. Natomiast w następnym stuleciu, wraz z kolejnymi klęskami, jakie na nie spadają, rodzi się megalomania narodowa, osiągając swe szczyty w okresach, kiedy najmniej było obiektywnych powodów do samozadowolenia⁷⁷.

Na potwierdzenie swojej tezy Tazbir przytacza właśnie *Trwałość szczęśliwą królestw* jako skrajny przykład przeświadczenia o Boskiej opiece roztaczanej nad polskim narodem, formułowanego otwarcie na osiem lat przed pierwszym rozbiorem Rzeczypospolitej⁷⁸.

⁷⁵ Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli społecznej” 1996, t. 41, s. 69.

⁷⁶ Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna...*, *op. cit.*, s. 46.

⁷⁷ Janusz Tazbir, *Czarna futurologia*, „Nauka” 2008, z. 1, s. 7. Por. Janusz Tazbir, *Płaczki narodowych dziejów*, Warszawa 1997, s. 44.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 16.

Powyższa teza, choć niepozbawiona oparcia w faktach, przy bliższej analizie dzieła jezuitę wydaje się jednak zbyt radykalna.

Janusz Tazbir parokrotnie wzmiankuje Majchrowicza nie tylko w swojej eseistyce, ale także w studiach historycznych. Autor *Trwałości szczęśliwej królestw* przywołany na przykład został w kontekście rozważań o micie polskiego przedmurza⁷⁹, dziejach relacji katolików z arianami⁸⁰, a także przy okazji opisu późniejszych ocen działalności przywódcy buntu podhalańskich górali Aleksandra Kostki-Napieralskiego⁸¹. Uczony nigdy nie uczynił z dzieła Majchrowicza zasadniczego przedmiotu swoich rozważań, jezuita służy mu do ilustrowania tez lub opinii.

Nazwisko Majchrowicza oprócz syntez akademickich oraz prac z zakresu historii historiografii i historii idei pojawia się, rzecz jasna, w rozprawach literaturoznawczych, niekiedy nawet w dość zaskakujących kontekstach.

Majchrowicza wielokrotnie przywoływał Julian Maślanka. Historyk literatury wprowadza poglądy wyrażone w *Trwałości szczęśliwej królestw* jako tło rozważań nad warstwą ideową *Myszeidy* Ignacego Krasickiego. Badacz, stosując metodę kontrastu, zauważa, że Książę Biskup Warmiński pośrednio krytykuje poglądy Kołobudzkiego, Majchrowicza czy Kleczewskiego, ośmieszając wyłożoną tam „mitologiczną” wersję dziejów ojczystych. Z interpretacji Maślanki wyłania się widoczna opozycja: trzeźwego i racjonalnego spojrzenia na przeszłość narodową Krasickiego przeciw irracjonalnej, oderwanej od faktów wizji historyków epoki saskiej⁸².

Z kolei Helena Więckowska, badaczka spuścizny Joachima Lelewela, podaje przykład Majchrowicza, żeby wykazać zapóźnienia kultury polskiej względem zachodnich nurtów oświeceniowej historiografii:

W epoce, gdy Voltaire i Montesquieu tworzyli swe wielkie dzieła, wiązali zdarzenia historyczne w łańcuch przyczyn i skutków i – odrzucając wpływy nadprzyrodzone – szukali wytłumaczenia dla zjawisk w czynnikach naturalnych i prawach rozwoju społecznego, polscy pisarze polityczni błakali się po manowcach teologicznych. Popularny i poczytny ksiądz Szymon Majchrowicz w czterotomowym

⁷⁹ Janusz Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mit a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 94.

⁸⁰ Janusz Tazbir, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971, s. 91.

⁸¹ Janusz Tazbir, *Jeszcze o Aleksandrze Kostce-Napieralskim*, „Miscellanea Historico-Archivistica” 2000, t. 9.

⁸² Zob. Julian Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1968, s. 86.

dziele *Trwałość szczęśliwa królestw* [...] przychylnością lub gniewem niebios tłumaczył najważniejsze zdarzenia dziejowe”⁸³.

W podobnym kontekście nazwisko jezuity wymienia Irena Łossowska, wskazując istotne różnice między koncepcją historiozoficzną Majchrowicza a Wolteriańską ideą postępu, którą inspirował się Adam Naruszewicz⁸⁴.

Oprócz przywoływanego przez badaczy kontekstu oświeceniowej wizji historii, w którym zwykło się osadzać Majchrowicza (rzecz jasna jako jej wyraźne zaprzeczenie), warto zwrócić uwagę na głos Edmunda Rabowicza, który szukał kontynuatorów koncepcji wyłożonych w *Trwałości szczęśliwej królestw*, znajdując ich wśród konfederatów barskich. Związków między *Trwałością szczęśliwą królestw* a polityczną twórczością z okresu barskiego zrywu doszukuje się gdański uczony, argumentując, że wydane anonimowo wierszowane dialogi *Tragedia druga z dwunastu osób pryncypalniejszych* (1769) i *Rozmowy Seneki z Gwarantem* (1768) w warstwie ideologicznej zdradzają pokrewieństwa z wizją początków państwa polskiego zaprezentowaną przez Augustyna Kołudzkiego, a także z wyrażanym przez Majchrowicza przekonaniem, jakoby Polska znajdowała się pod szczególną opieką Opatrzności, a walka z innowiercami miała gwarantować jej przyszłą szczęśliwość⁸⁵. Autorstwo obu barskich dialogów przypisuje się Antoniemu Bogorii Podleskiemu⁸⁶. Ów zapomniany literat urodził się najpewniej w powiecie kowieńskim, przypuszczalnie pobierał naukę w jezuickiej szkole, walczył w obozie konfederatów, by po pierwszym rozbiore objąć stanowisko dyrektora kopalni soli w Kałuszu (Galicja Wschodnia), zmarł w 1808 roku⁸⁷.

Na korzyść stanowiska Edmunda Rabowicza przemawia geneza traktatu, który, jak pamiętamy, powstał z inspiracji zwolennika zrywu barskiego arcybiskupa Sierakowskiego.

Nazwisko jezuity ostatnio zaczęło budzić zainteresowanie badaczy zagranicznych. Niemiecki historyk Jörg Konrad Hoensch, omawiając ruchy reformatorskie w polskim oświeceniu, wskazał na tradycjonalistyczne stanowisko Majchrowicza, które miało konserwować zachowawcze postawy mas szlacheckich. Przeciwstawia go Konarskiemu oraz

⁸³ Helena Więckowska, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1980, s. 29-30.

⁸⁴ Zob. Irena Łossowska, *Tradycja i nowoczesność dydaktycznej powieści Oświecenia w Polsce*, Warszawa 2002, s. 42.

⁸⁵ Edmund Rabowicz, *Antoni Bogoria Podleski – autor dialogów barskich*, „Ze Skarbca Kultury” 1988, z. 45, s. 19-81.

⁸⁶ Zob. Władysław Konopczyński, *Antoni Bogoria Podleski*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 27, s. 123.

⁸⁷ Zob. Edmund Rabowicz, *Antoni Bogoria Podleski – autor dialogów barskich*, „Ze Skarbca Kultury” 1988, z. 45.

zwolennikom naprawy ustroju Rzeczypospolitej, zaznaczając, że Majchrowicz w *Trwałości szczęśliwej królestw* postuluje jedynie takie reformy, które mieszczą się w konserwatywnych ramach⁸⁸. Ustalenia te są zatem zgodne ze stwierdzeniami polskich badaczy.

John Stanley przeciwstawia ksenofobicznego i ultrakonserwatywnego Majchrowicza oświeconemu autorowi *Historii narodu polskiego*⁸⁹. Praca brytyjskiego historyka *Nation and history. Polish historians from the Enlightenment to the Second World War*, w której brytyjski uczony podtrzymał negatywną ocenę spuścizny jezuitów, wywołała polemikę w środowisku historyków historiografii. Na łamach „The Polish Review” Marek Jan Chodakiewicz zarzuca Johnowi Stanleyowi stronniczość i kierowanie się pobudkami ideologicznymi oraz to, że nie poświęcił on osobnego artykułu właśnie Szymonowi Majchrowiczowi⁹⁰. W obronie anglosaskiego badacza stanął znawca historiografii Rafał Stobiecki, argumentując, że jeśli przyjąć współczesne wyznaczniki pisarstwa *stricte* historycznego, należały wyłączyć Majchrowicza z grona osiemnastowiecznych historiografów ze względu na jawnie anachroniczny charakter jego dzieła⁹¹.

Inny badacz, Jerzy Lukowski z Uniwersytetu w Birmingham, w pracy poświęconej osiemnastowiecznej kulturze politycznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów zalicza Szymona Majchrowicza wraz ze Szczepanem Sienickim do grona gorących zwolenników *liberum veto*, jednocześnie oskarża ich o ślepe podtrzymywanie anarchii, a także sakralizowanie porządku prawnego Rzeczypospolitej, tak by uniemożliwić jakiejkolwiek reformy. Lukowski za Smoleńskim określa Majchrowicza polskim „Boussetem”, akcentując tym samym providencjalizm Majchrowicza⁹². Uczony we wcześniejszych publikacjach zwracał także uwagę na republikański mit obecny w *Trwałości szczęśliwej królestw*, który wykorzystywany był przez masy szlacheckie do utrzymywania ustrojowego *status quo*. Badacz przeciwstawia zwolenników złotej wolności – Jana Dębińskiego, Władysława Aleksandra Łubieńskiego, Jana Ostrowskiego-Daneykowicza oraz wspomnianego Szczepana Sienickiego – reformatorowi Stanisławowi Duninowi-Karwickiemu, który już u progu osiemnastego wieku postulował ograniczenie *liberum veto*, wprowadzenie stałego sejmu, wstrzymanie

⁸⁸ Zob. Jörg Konrad Hoensch, *Sozialverfassung und politische reform*, Böhlau 1973, s. 55.

⁸⁹ Zob. Peter Brock, John D. Stanley, Piotr Wróbel, *Nation and history: Polish historians from the Enlightenment to the Second World War*, Toronto, Buffalo, Londyn 2006, s. 67-75.

⁹⁰ Zob. Marek Jan Chodakiewicz, *Historians on historians*, „The Polish Review” 2006, z. 3-4, s. 379.

⁹¹ Zob. Rafał Stobiecki, *Naród i historia*, „Historyka” 2008, t. 37-38, s. 185.

⁹² Zob. Jerzy Lukowski, *Disorderly Liberty. The Political Culture of the Polish-Lithuanian in the eighteenth century*, Londyn 2010, s. 56-57.

rozdawnictwa urzędów ziemskich oraz zerwanie ze szlachecką prywatą i hegemonią magnackiej oligarchii⁹³.

Nieco miejsca jezuitę poświęcił także czeski historyk Jiří Vykoukal, który dając syntetyczny obraz polskiej historiografii oświeceniowej, posłużył się pojęciem pokolenia – kategorią porządkującą dzieje osiemnastowiecznego pisarstwa historycznego. Czeski badacz wymienia dziesięciu historyków należących do generacji urodzonych między 1710 a 1719. Z tej grupy wyróżnia dwóch jako „typowych przedstawicieli sarmatyzmu” – Szymona Majchrowicza oraz przywódcę konfederacji radomskiej, konfederata barskiego, zacieklego wroga Stanisława Augusta Poniatowskiego Marcina Matuszewicza. Zestawienie to może dziwić, zważywszy na istotne różnice między *Trwałością szczęśliwą królestw* Majchrowicza a *Pamiętnikami* Matuszewicza. U Majchrowicza mamy do czynienia z moralistyczno-historiozoficznym traktatem, którego autor dąży do zobiektywizowania swoich sądów, powołując się na autorytet kronikarzy, moralistów, Ojców Kościoła czy filozofów, zaś narracja pamiętnikarska Matuszewicza z konieczności pozostaje subiektywna i osobista. Zresztą już samo zaliczenie kasztelana brzeskiego do grona historiografów wydaje się kontrowersyjne⁹⁴.

Zagraniczni badacze wzmiankujący nazwisko Majchrowicza skupiają się przede wszystkim na jego stosunku do porządku ustrojowego, zdeifikowanej koncepcji złotej wolności oraz stosunku do przeszłości narodowej. Majchrowicz sam w sobie nie budzi zainteresowania zagranicznych naukowców, jego traktat często służy natomiast do naświetlenia warunków startowych oświeceniowej historiografii, a jego autor zostaje sprowadzony do roli wyraziciela poglądów konserwatywnej, obskurantkiej, ksenofobicznej i dewocyjnej masy szlacheckiej. Stanowisko takie wydaje się podyktowane syntetycznym charakterem rozważań wymienionych badaczy, orientujących się na uogólnienia i operujących kontrastem.

Wyjątek stanowi tutaj artykuł Milana Šmerdy, omawiający stosunki polsko-czeskie od początku panowania Jana Kazimierza do upadku Rzeczypospolitej. Brneński historyk widzi w Majchrowiczu kontynuatora siedemnastowiecznych antyczeskich wystąpień profesora

⁹³ Zob. Jerzy Lukowski, *The Szlachta and their Ancestors in the Eighteenth Century*, „Kwartalnik Historyczny” 2004 z. 3, s. 164-182; tenże, *An Eighteenth-century View of Nihil Novi: Szczepan Sienicki's "New Means of Concluding Public Counsels" (Sposób nowo-obmyślony konkludowania obrad publicznych), 1764*, [w:] *Podział władzy i parlamentaryzm w przeszłości i współcześnie. Prawo, doktryna, praktyka*, red. Wacław Uruszczak, Kazimierz Baran, Anna Karbowicz, Warszawa 2007, s. 194-205.

⁹⁴ Zob. Jiří Vykoukal, *Od sarmatských genealogů ke kritickým diletantům: Skupinový portret polské osvícenské historiografie*, „Slovanský Přehled” 2003, z. 3, s. 310.

Uniwersytetu Jagiellońskiego, autora mowy *Declamatio qua suadet Bohemis, ut S. Ferdinandum armis positum regem recognoscant*, Laurentego Smieszkowicza, Jana Zręczyńskiego, twórcy proaustriackich pism ulotnych, kanonika krakowskiego czy Stanisława Łubieńskiego jako autora *Responsio ad 70 rationes*, zaznaczając jednocześnie, że twierdzenia jezuitów znajdowały posłuch jedynie u części polskiego społeczeństwa, a ponadto wynikały z programowo antydysydenckiego nastawienia polskich elit kościelnych. Na negatywny stosunek wobec Czech wyrażany w polskim piśmiennictwie po 1619 roku wpływały: niechęć do husytyzmu, sympatia dla katolickich Habsburgów oraz ideologia kontrreformacyjna⁹⁵.

Ważnym i zupełnie pominiętym przez badaczy spuścizny Majchrowicza jest trop słowacki. Polscy uczeni przywoływali nazwisko Bousseta, by wskazać na pokrewieństwo ideologiczne między jezuitą a popularnym francuskim filozofem, nie podjęli natomiast nasuwającego się z powodów biograficznych wątku historycznej szkoły w Koszycach. Majchrowicz studiował tam w kolegium jezuickim przed 1741 rokiem. Studia trwały tam pięć lub siedem lat, Majchrowicz mógł więc trafić do Koszyc już w 1733 lub 1734 roku. Kolegium to zasłynęło w pierwszej połowie osiemnastego wieku dużymi osiągnięciami w badaniu historii narodowych. Jezuitcy historycy łączyli badania nad dziejami narodowymi z potrzebą odkrywania i potwierdzania prawd teologicznych, dlatego też centralną kategorią poznawania, opisywania i wyjaśniania „logiki” dziejów była idea Boskiej opatrności. Słowaccy badacze jezuickiego wkładu do budowania kultury i świadomości narodowej wyrażają się o działalności zakonników bardzo pozytywnie, widząc w nich koryfeuszy późniejszego słowackiego odrodzenia narodowego.

Jezuitom przypadła – stwierdzają badacze zagadnienia – „ważna rola badaczy i równocześnie popularyzatorów historii. Awangardy postępu społecznego, opartego na poznaniu historycznym, na wzniecaniu miłości do ojczyzny, do wspólnoty. [...] Wyraźny zwrot i zainteresowanie historią było motywowane wzrostem ogólnego wykształcenia oraz ponadmaterialną potrzebą przyswajania sobie historycznej świadomości, z czym wiąże się wiele religijnych i idealistycznych pobudek ludzkiego działania”⁹⁶. Spośród znaczących postaci związanych z koszycką szkołą należy wymienić Samuela Timona, Jana Krstitela Najmana, Pavla Hičolta, Žigmunda Podlužány’ego, Jána Baptystę Trst’anského, Juraja

⁹⁵ Zob. Milan Šmerda, *Czesi a stosunki polsko-austriackie w latach 1648-1795*, „Sobótka. Śląski Kwartalnik Historyczny” 1983, z. 4, s. 507-509.

⁹⁶ Štefan Eliáš, Zuzanna Illésová, *Jezuitskí historici v Košiciach. Historická štúdia s personálnou bibliografiou*, Koszyce 2000, s. 2. Fragment w tłumaczeniu Joanny Królak.

Sklenára oraz Karola Wagnera. Majchrowicz jeszcze w Koszycach mógł zetknąć się z pismami lub słuchać wykładów Samuela Timona, Jana Krstitela Najmana, Pavla Hičolta oraz Žigmunda Podlužány'ego⁹⁷.

Spośród nich na uwagę zasługuje zwłaszcza Samuel Timon (urodzony 20 lipca 1675 w Trenczianskiej Turnej). Wywodził się z warstwy szlacheckiej. Jego ojciec był królewskim urzędnikiem skarbowym. Jezuicki uczony wstąpił do zakonu w wieku 18 lat, pobierał nauki w Wiedniu i Trnawie. Koszyce odwiedzał trzykrotnie. Najpierw na krótko w 1703 roku, następnie w 1719 roku objął na sześcioletnią kadencję stanowisko dyrektora tamtejszego seminarium i profesora teologii, by od 1728 wypełniać obowiązki nauczycielskie, bibliotekarskie, kaznodziejskie oraz administracyjne. Ostatnie lata życia spędził przykuty do łóżka, całkowicie mogąc poświęcić się historii. Zmarł 7 kwietnia 1736 w koszyckim kolegium jezuitów⁹⁸.

Timon był płodnym historykiem i geografem. Kładł nacisk na związki Słowiańszczyzny z katolicyzmem. Wiele miejsca poświęcił misji Cyryla i Metodego, w Słowakach widział m. in. potomków dawnych Sarmatów, dodatkowo waloryzował słowiańskie chrześcijaństwo w czasach przedwęgierskich. Zakonnik, nazywany założycielem nowoczesnej historiografii na Słowacji, pierwszą swoją pracę wydał w Trnawie w 1702 roku: *Celebriorum Hungariae urbium et oppidorum topographia* (Geograficzny opis najważniejszych miast i miasteczek Węgier), potem w roku 1712 ukazała się *Corona regni Hungariae admirabilis* (Wspaniała korona królestwa węgierskiego), w roku 1714-1715 *Synopsis novae chronologicae Regnorum Hungaria* (Nowy chronologiczny przegląd królestwa węgierskiego), w roku 1715 *Purpura Panonica sive vitae et gestae Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium* (Pannońscy purpuraci albo życie i czyny kardynałów świętego Kościoła rzymskiego). W Koszycach ukazało się w roku 1773 jego *Imago antiquae Hungariae* (Obraz dawnych Węgier), *Imago novae Hungariae* (Obraz nowych Węgier) z roku 1734, *Tibisci Ungariae fluvii notitio, Vagique ex parte* (Opis węgierskiej rzeki Cisy, po części też Wagu) z roku 1736 oraz wydane w tymże roku dzieło *Epitome chronologica rerum hungaricarum* (Chronologiczny wyciąg z dziejów węgierskich). O popularności Timona świadczy wiele wznowień jego prac. *Obraz dawnych Węgier* wydano w 1735 w Trnawie, w roku 1754 w Wiedniu, w roku 1762 ponownie w Wiedniu, Pradze i Trieście. Drugie wydanie koszyckie opublikowano w 1766 roku. *Obraz nowych Węgier* w roku 1735 w Trnawie, w

⁹⁷ Zob. *ibidem*, s. 2-6.

⁹⁸ Zob. *ibidem*, s. 2-3.

roku 1754 w Wiedniu i w roku 1762 w Wiedniu, Pradze i Trieście. Opis węgierskiej rzeki Cisy wznowiono w Koszycach w roku 1767⁹⁹.

Kolejnym ważnym historykiem związanym z Koszycami był jezuita Jan Krstitel' Najman urodzony w Trnawie w 1696. Studiował teologię na Uniwersytecie w Trnawie i na Uniwersytecie Koszyckim. Zmarł 27 października 1766. Znany z pracy *Imago Hungariae* (*Obraz Węgier*) wydanej w Koszycach w roku 1721. Wywodził tam pochodzenie Słowaków od Jazygów i Wandali¹⁰⁰.

Należy także wspomnieć o Pavlu Hičolcie. Historyk urodził się 21 stycznia 1701 roku. Po studiach w stolicy Austrii działał w Koszycach w latach 1736-1740. Potem był rektorem gimnazjum w Užhorodzie, słowackim kaznodzieją w Bratysławie. Następnie powrócił do Koszyc, gdzie objął stanowisko dyrektora konwiktów szlacheckich. Tu też zakończył swoje życie w 1752 roku. W roku 1738 wydał w Koszycach obszerną pracę historyczną *Fragmenta ungaricae historia* (*Fragmenty węgierskich dziejów*), podejmującą wątek walk z Turkami od roku 1664¹⁰¹.

Wielce prawdopodobne, że Majchrowicz miał okazję słuchać kazań i wykładów Žigmunda Podlužány'ego, który w roku 1719 wystąpił z zakonu jezuitów i działał jako świecki ksiądz. Studia odbył na uniwersytecie w Trnawie i przez pewien czas udzielał się tam jako profesor. W Koszycach Podlužány był kaznodzieją, wykładając na uniwersytecie przez dwa lata etykę. Znane jest jego dzieło *De rebus gestis Hungariae regum* (*O czynach królów węgierskich*), które zostało wydane w Egerze w roku 1742. Wykład dziejów Węgier zaczyna w nim od króla św. Stefana i kontynuuje w ujęciu chronologicznym aż do roku 1540, opisuje najazd tatarski, ruch husycki, powstanie Juraja Dózsza z roku 1514, walki z Turkami, a szczególnie wiele uwagi poświęca panowaniu władcy-humanisty Macieja Korwina. Umarł jako proboszcz Krupiny w styczniu 1758¹⁰².

Wskazany powyżej trop wymaga odrębnych i pogłębionych badań, mimo to daje się wykazać pewną istotną zbieżność między pracami wymienionych historyków a późniejszą syntezą polskiego jezuitę. Zarówno oni, jak i Majchrowicz w sposób istotny dowartościowywali historię narodową, nacjonalizowali koncepcje teologiczne, a także formułowali oceny dziejowych wydarzeń przez pryzmat restrykcyjnej, katolickiej aksjologii,

⁹⁹ *Ibidem*, s. 2-3.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 4-6.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 4-6.

¹⁰² *Ibidem*, s. 5.

zgodnie potępiali ruchy innowiercze, akcentowali zagrożenie tatarskie lub tureckie oraz dawali posłuch mitom etnogenetycznym, nie bacząc na pogańskość rzekomych praprzodków.

Trwałość szczęśliwą królestw w swoim polu badawczym umieszczali historycy historiografii – Dolański, Grabski, Lukowski, historycy idei – Smoleński, Konopczyński, Grześkowiak-Krwawicz, Stasiewicz-Jasiukowa, historycy nauki – Grzybowski, Suchodolski, Iłowiecki, badacze dziejów zakonu jezuitów – Cynarski, Darowski, historycy wychowania i szkolnictwa – Puchowski, Pelczar, oraz literaturoznawcy – Rabowicz, Obrembski. Mimo wielości kontekstów, w których można sytuować Majchrowicza, wnioski większości badaczy dają się sprowadzić do paru obiegowych haseł opisujących traktat. Należy do nich przekonanie o sarmackim rodowodzie ideologii głoszonej przez jezuitę, rzekoma Boussetowska proveniencja jego koncepcji providencjalistycznych oraz obskurantka i anachroniczna wizja dziejów Polski i świata. Majchrowicz w badaniach naukowych stał się swoistą ikoną ksenofobii, politycznego eskapizmu, wcieleniem ultrakonserwatywnych idei politycznych, ściśle związanych z teologiczną wizją rzeczywistości społecznej. Rzadko był osobnym przedmiotem badań, wielu zaś przywołuje jego nazwisko, by poprzez budowanie opozycji przeciwstawić go oświeceniowej historiografii, filozofii i szeroko pojętej nowoczesności. Mimo że jezuita obecny jest w polskim, a nawet zagranicznym dyskursie naukowym od ponad stu lat, to wciąż mało o nim i jego dziele wiemy. Brakuje spopularyzowanego opisu warstwy znaczeniowej jego traktatu, wiedzy o horyzoncie mentalnym jezuitę (źródłach, z jakich korzystał i do jakich się odwoływał), rzetelnej weryfikacji utrwalonych w piśmiennictwie tez, pogłębionej refleksji nad głoszonymi przez niego ideami czy analizy retorycznej tekstu i przekonującej klasyfikacji genologicznej. Niniejsza praca będzie się starała odpowiedzieć przynajmniej na niektóre pytania z tego kwestionariusza.

Rozdział II

***Trwałość szczęśliwa królestw* – uwagi o czasie powstania dzieła i pracy nad nową redakcją (porównanie wydań)**

Przyjmuje się za informacją podaną na kartach tytułowych kolejnych tomów, że wszystkie tomy *Trwałości szczęśliwej królestw* zostały wydane w 1764 roku, co pozwoliło badaczom sytuować traktat Majchrowicza w kontekście czasów saskich. Tymczasem w samym tekście znaleźć można informacje, które wskazują, że kolejne tomy Majchrowiczowskiej syntezy historycznej ukazywały się najpewniej również w późniejszych latach.

1. Czas powstania dzieła

W pierwszym tomie swego *opus magnum* jezuita odwołuje się do źródeł wydanych przed 1764 rokiem. W przypisach jedynie parokrotnie Majchrowicz podaje daty wydania źródeł, na które się powołuje. I tak w pierwszej księdze jezuita podaje dokładną informację na temat polskiego wydania *Listów różnych ku ciekawości służących z Azji, Afryki i Ameryki od misjonarzy Societatis Jesu* w tłumaczeniu Franciszka Bohomolca i Michała Juniewicza¹⁰³, pisząc: „jest księga najpierw różnemi językami wydana, po tym z pozwoleniem Zwierzchności w polskim języku drukowana w Warszawie roku 1756” (TSK, 1764, t. 1, s. 113). Kilka kart dalej pada informacja na temat dziełka Jana Jakuba Potulickiego *Historia o rewolucji Królestwa Szwedzkiego i Duńskiego* wydanego w 1701 roku¹⁰⁴, będącego kompilacją obcojęzycznych źródeł historycznych. Potulicki korzystał między innymi z pism popularnego w XVIII wieku francuskiego historyka René-Auberta Vertota, tworzącego w końcu XVII i na początku XVIII stulecia. Majchrowicz zapewnia czytelnika o wiarygodności dziełka, na które się powołuje, mówiąc, że „jest książka w francuskim języku wydana, po tym tłumaczona i drukowana w polskim roku 1701. Pisarz jej swego imienia nie wyraził, ale na świadectwo zaraz z początku kładzie trzydziestu i sześciu dziejopisów szwedzkich dawniejszych, z których prawdy dochodził” (TSK, 1764, t. 1, s. 129). Także inne źródła, po które Majchrowicz sięgał, wydane zostały przed datą wskazaną na stronie tytułowej.

¹⁰³ Zob. Karol Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 9, Warszawa 1977, s. 275.

¹⁰⁴ Zob. *ibidem*, s. 8.

Praca nad tomem pierwszym ukończona została bądź w roku pierwodruku, bądź niewiele wcześniej, gdyż listy aprobacyjne dołączone do tomu pierwszego: prowincjoŃała małopolskiego Łukasza Lasockiego oraz arcybiskupa Sierakowskiego sŃ datowane na kwiecieŃ 1764 roku¹⁰⁵.

W tomie drugim Majchrowicz jedynie dwukrotnie, podajŃc tytuł ŃrŃdła, jednocześnie zaznaczył rok wydania. Pierwszy raz uczynił to, powołujuŃc siŃ na wydany w 1724 roku *Decretum inter Coll. S. J. Thorunesnseatque magistratum*, odnoszŃcy siŃ do wydarzeŃ z lipca 1724 roku, ktŃre do historii przeszły pod nazwŃ tumultu toruŃskiego, drugi raz podał datŃ drugiego wydania *Tronu ojczystego* Augusta Kołudzkiego, ktŃre ukazało siŃ w oficynie akademickiej w 1727 roku. Tom drugi *TrwałoŃci szczŃŃliwej krŃlestw* został wzbogacony o tabelŃ zawierajŃcŃ chronologiczny wykaz „wodzŃw i krŃlŃw polskich”. Ostatnim wymienionym tam polskim wladcŃ jest August III, koronowany w 1734 roku, zmarły w 1763 roku. Wydanie wiŃc takŃe i drugiego tomu w roku 1764 nie powinno budziŃ Ńadnej wŃtpliwoŃci.

Trzeci tom ukazał siŃ juŃ najprawdopodobniej po roku 1764. ŢwiadcŃŃ o tym szczegŃłowe odwołania do uchwał sejmu konwokacyjnego. Majchrowicz zacytował ustawŃ z 7 maja 1764 roku, utrzymujŃcŃ w mocy postanowienia konfederacji warszawskiej z 1733 roku, pozbawiajŃcŃ innowiercŃw praw politycznych, a takŃe list papieŃŃa Klemensa XIII „dany z Rzymu roku 1764 dnia 2 czerwca, czytany podczas sejmu elekcyjnego NajjaŃniejszego Stanisława Augusta” (TSK, 1764, t. 3, s. 278). Kolejnym argumentem przemawiajŃcym za innŃŃ niŃ oznaczona na karcie tytułowej datŃ wydania stanowi poniŃszy fragment, poŃwiŃcony cudowi ozdrowienia, jaki miał mieŃ miejsce w Rzymie za sprawŃ wyniesionego na ołtarze jezuitŃ ŃwiŃtego Alojzego Gonzagi. Czytamy w nim:

Cały Rzym uznał, Ńe to uzdrowienie tak prŃdkie i nagłe, nie zostawiajŃc Ńadnej słaŃoŃci, ani znaku choroby, jest prawdziwie cudowne, a zatem i owo widzenie, w ktŃrym siŃ Alojzy pokazał. UrzŃd zaŃ rzymski wysłuchawszy porzŃdnie trzynastu ŃwiadcŃw, ktŃrzy na to, co sami widzieli przysięgali, osŃdziło to za cudowne dzieło wszechmocnego Boga. (...) Znajdziesz z wiŃkszymi dowodami obszerniejsze opisanie tego, w Rzymie drukowane z wyrażeniem poprzysięŃonych ŃwiadcŃw; i tu u nas w Polsce przełożone na ojczysty jŃzyk do druku podane, a znowu przedrukowane w PrzemyŃsłu tegoŃ samego roku 1765 (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 212)."

¹⁰⁵ Por. np. imprimatur Lasockiego: „Cum opus, quo inscribitur: TrwałoŃ szczŃŃliwa krŃlestw albo ich smutny upadek a P. Simone Majchrowicz Soc. Jesu missionario presbytero conscriptum, aliquot eiusdem Societatis theologi recongnoverint, pot estate mihi facta ab Admodum R. P. nostro Laurentio Ricci Societatis Nostrae Praeposito Generali, facultatem concede, ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinent ita videbitur. In cuius fidem has literas manu nostra firmatas et Sigillo munitas dedi Jaroslaviae 22 April 1764 (TSK, 1764, t. I, s. nlb.)".

Powyższe fakty dobitnie świadczą o tym, że tom trzeci mógł ukazać się najwcześniej pod koniec 1765 roku.

W ostatnim rozdziale czwartego tomu Majchrowicz odsyłał czytelnika do swojego modlitewnika *Początki życia niebieskiego na ziemi* wydrukowanego, jak zaświadcza sam autor, w 1771 roku z datą 1772, pisząc: „obszerniejsze sposoby przygotowania się do szczęśliwej śmierci masz w książce pod tytułem *Początki życia niebieskiego na ziemi* w rozdziale trzynastym, wydrukowanej w Przemyślu roku 1771. Tam cię zapraszam” (TSK, 1764, t. 4, s. 473). Czwarty tom składa się z dwóch części: oprócz tekstu samego traktatu znajduje się tam także mowa *Do Rzeczypospolitej stanów* ukończona 20 kwietnia 1772 roku. Jezuita odwoływał się w tym swoistym słowie końcowym do sytuacji międzynarodowej Polski w 1764 roku, wspomina niedawne wydarzenia konfederacji barskiej, a także koliszczyznę. W tekście padają następujące daty: 1767, 1770, 1771 oraz nazwisko przywódcy powstania chłopskiego Iwana Gontiego. Jak zaznacza Majchrowicz, ostatni tom ukazał się w zupełnie innym kontekście historycznym niż początkowe części dzieła – „w wojnie pracę kończę, którą zaczął w pokoju” (TSK, 1764, t. 4, s. 475).

Trwałość szczęśliwa królestw prowokuje bowiem do przyjęcia dwóch optyk – dwa pierwsze tomy syntezy dają się ujmować w ramach przedoświeceniowej historiozofii, dwa ostatnie zaś każą raczej mówić o koncepcji historiozoficznej, będącej z jednej strony próbą przezwyciężenia kryzysu świadomości europejskiej zapoczątkowanego wraz z narodzinami idei oświeceniowych i rozpadem dotychczasowych form kulturowych, z drugiej zaś strony receptą na symptomy stopniowego upadku Rzeczypospolitej. Przyjęcie dwu perspektyw znajduje także uzasadnienie w fakcie, że dzieło Majchrowicza zostało ukończone w całości nie w 1764, a w roku 1772. Mamy więc w przypadku *Trwałości szczęśliwej królestw* możliwość śledzenia procesu twórczego oraz przemiany koncepcji historiograficznej Majchrowicza.

2. Wydania *Trwałości szczęśliwej królestw* (1764, 1783) – porównanie

Kolejne wydanie dzieła Majchrowicza ukazało się w roku 1783, czyli w roku śmierci jezuitę. Wydanie to różni się znacznie od pierwszego jedynie w tomie I, gdzie poprawki wykraczają daleko poza warstwę edytorską. Obejmują one choćby rozmiar i zakres tematyczny dzieła. Część pierwsza *Upadłe królestwa* w wydaniu z 1764 liczy 215 stron, zaś

w drugim o 34 strony więcej¹⁰⁶. Różnice w tytułach i rozmiarach obu wydań ujmuje poniższa tabela. Warto dodać, że rozbudowane tytuły rozdziałów zastąpione zostały przez Majchrowicza tytułami wzorowanymi na łacińskiej zasadzie oznaczania tytułów dzieł. Tendencja do zastępowania „długich, zawsze patetycznych czy figuralnych” prostszymi pojawiła się w latach czterdziestych XVIII wieku i objęła na początku zmianę w nadawaniu tytułów wykładom, z biegiem czasu przeniknęła także do oznaczeń dzieł drukowanych lub poszczególnych rozdziałów¹⁰⁷.

Tom I, wyd. 1764			Tom I, wyd. 1783		
Lp.	Tytuł rozdziału	Strony	Lp.	Tytuł rozdziału	Strony
I.	<i>Upadek znaczniejszych królestw od pierwszego stworzenia aż do naszych czasów</i>	1-3	I.	<i>Upadek znaczniejszych królestw od pierwszego stworzenia aż do naszych czasów</i>	1-3
I.1.	<i>Wytepienie narodów przy pierwszych początkach stworzenia</i>	4-11	I.1.	<i>O pierwiastkowych narodach od stworzenia świata</i>	4-11
I.2.	<i>Upadek Królestwa Egipskiego, Hetejskiego i trzydziestu przyległych</i>	11-18	I.2.	<i>O Królestwie Egipskim, Heteyskim i trzydziestu przyległych</i>	11-19
I.3.	<i>Wybranego ludu wolność i królestwo ginie</i>	18-28	I.3.	<i>O narodzie wybranym</i>	19-29
I.4.	<i>Królestwo Assyryjskie czyli Medów upada</i>	28-31	I.4.	<i>[O] Królestwie Assyryjskim, czyli Medów</i>	29-33

¹⁰⁶ Do części pierwszej nie zaliczam dołączonego do tomu pierwszego wstępu do części drugiej.

¹⁰⁷ Zob. Stanisław Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 2003, s. 213.

I.5	<i>Królestwo Perskie ginie</i>	32-33	I.5	<i>O państwie czyli monarchii Persów</i>	33-35
I.6	<i>Greckie królestwa jedne z drugich powstając upadają</i>	33-35	I.6	<i>O Rzeczypospolitej, a po tym monarchii greckiej</i>	36-44
			I.7	<i>O Rzeczypospolitej Trojańskiej i Kartagińskiej</i>	44-50
			I.8	<i>O dawnej Rzeczypospolitej Rzymskiej, a po tym Cesarstwie</i>	50-59
I.7	<i>Znowu wzburzone judzkiego narodu państwo, znowu się do upadku nakłania</i>	36-41	I.9	<i>Znowu wzburzone judzkiego narodu państwo, znowu się do upadku nakłania</i>	60-65
I.8	<i>Ostatni upadek judzkiego państwa, zburzenie Jerozolimy, odrzućenie narodu</i>	41-52	I.10	<i>Ostatni upadek judzkiego państwa, zburzenie Jerozolimy, odrzućenie narodu</i>	65-77
II.	<i>Upadłe chrześcijańskie królestwa na Wschodzie i południowych świata krajach</i>	52-55	II.	<i>Upadłe chrześcijańskie królestwa na Wschodzie i południowych krajach</i>	78-80
II.1	<i>Wschodnie Cesarstwo do upadku się nakłania</i>	55-65	II.1	<i>O Wschodnim Cesarstwie</i>	80-90
II.2	<i>Zbliża się upadek Wschodniego Cesarstwa i</i>	65-74	II.2	<i>Nieszczęśliwość Wschodniego Cesarstwa</i>	90-100

	<i>chrześcijańskiego narodu niewola</i>				
II.3	<i>Oblężenie Carogrodu i całego narodu niewola</i>	75-86	II.3	<i>Dobycie Carogrodu, cesarstwa upadek</i>	100-112
II.4	<i>Afrykańskie królestwa upadają</i>	86-94	II.4	<i>O afrykańskich królestwach</i>	112-121
II.5	<i>Chrześcijaństwo perskie, ormiańskie, i kapadockie, w niewolą Mahometa idzie</i>	94-97	II.5	<i>O chrześcijaństwie w Persji i w okolicznych królestwach</i>	121-124
II.6	<i>Ziemia Święta z przyległymi królestwami i narodem chrześcijańskim w niewolą pogańską się dostaje</i>	98-107	II.6	<i>O Ziemi Świętej i przyległych do niej chrześcijańskich narodach</i>	124-135
II.7	<i>Królestwo Bułgarów z przyległymi państwami ginie</i>	108-113	II.7	<i>O królestwie Bułgarów z okolicznymi</i>	135-146
III.	<i>Upadłe północne królestwa</i>	119-120	III.	<i>Upadłe północne królestwa</i>	147-148
III. 1	<i>Królestwo Longobardów upada</i>	120-124	III.1	<i>O królestwie Longobardów</i>	148-152
III.2	<i>Królestwo Szwedów do upadku nakłania, złota wolność słabnie</i>	124-136	III.2	<i>O Królestwie Szwedzkim</i>	153-164
III.3	<i>Wolność Szwedów co raz bardziej do</i>	136-143	III.3	<i>Wolność Szwedów do upadku dąży</i>	165-172

	<i>upadku dąży</i>				
III.4	<i>Wolność Szwedów jawnie upada</i>	143-152	III.4	<i>Wolność Szwedów upada</i>	172-181
III.5	<i>Wolność Królestwa Duńskiego do upadku nakłania</i>	152-159	III.5	<i>O Królestwie Duńskim</i>	181-188
III.6	<i>Wolność duńska niszczeje</i>	160-167	III.6	<i>Wolność duńska niszczeje</i>	189-196
III.7	<i>Królestwa Węgierskiego wolność słabnie i do upadku się zbliża</i>	168-175	III.7	<i>O Królestwie Węgierskim</i>	197-204
III.8	<i>Wolność czeska i morawska ginie</i>	176-181	III.8	<i>Wolność czeska i morawska ginie</i>	205-210
III.9	<i>Szczęśliwość Anglii do upadku nakłania</i>	181-189	III.9	<i>Szczęśliwość Anglii do upadku nakłania</i>	210-219
III.10	<i>Szczęśliwość Anglii, Szkocyi i Hibernii upada</i>	189-201	III.10	<i>Szczęśliwość Anglii, Szkocyi i Hibernii upada</i>	219-232
III.11	<i>Saksonia z przyległymi Państwami niszczeje</i>	202-211	III.11	<i>Saksonia z przyległymi państwami niszczeje</i>	233-243

Majchrowicz *Trwałość szczęśliwą królestw* w wydaniu z 1783 roku uzupełnił o dwa dodatkowe rozdziały: *O Rzeczpospolitej Trojańskiej i Kartagińskiej* oraz *O Dawnej Rzeczpospolitej Rzymskiej, a po tym Cesarstwie*. We fragmencie poświęconym Troi jezuita ogranicza się jedynie do przypomnienia historii o wojnie trojańskiej. Duchowny interpretował ją jednak w kategoriach moralności chrześcijańskiej – przyczyną upadku Troi miał być upadek obyczajów oraz uleganie „wyuzdanej namiętności” (TSK, 1783, t. 1, s. 46). Jezuita, omawiając bardzo skrótowo dzieje Kartaginy, skoncentrował się na biografii Hannibala, przebiegu drugiej wojny punickiej, a także ostatecznym upadku Punijczyków. Relacja Majchrowicza uwypuklała odwagę mieszkańców Kartaginy, którzy bohatersko bronili świątyni Eshmuna i woleli śmierć w płomieniach niż pójście do rzymskiej niewoli.

Jak nadmieniałem, zmiany w obu wydaniach dotyczą jedynie różnic w pierwszym tomie. Tylko w jednej czwartej części swojej pracy jezuita zdążył nanieść poprawki. Różnice między wydaniem z 1764 a edycją z 1783 obejmują następujące warstwy tekstu: warstwę merytoryczną – jezuita uzupełnił i rozszerzył zakres swojej pracy, warstwę stylistyczną oraz składniową. Oprócz dodania dwu nowych rozdziałów w wydaniu z 1783 roku Majchrowicz uzupełnia późniejszy tekst o sugestywny opis przejścia ludu wybranego przez Morze Czerwone, dopisuje brakujące daty oraz postaci. Zakres drobniejszych uzupełnień ilustruje poniższa tabela.

Uzupełnienia

1764	strona	1783	strona
Aż przyszedł nieprawości koniec, zebrało się ludzi nieprzeliczone mnóstwo z swoim zatwardziałym królem, w pogoń się rzucili za uchodzącym od ich okrucieństwa ludem wybranym, chcąc go wygładzić i wykorzenić z ziemi.	13	Mieli między sobą naród od Abrahama idący izraelski nazwany, lud liczny i pobożny, dlatego od Boga szczególnie wybrany: ale ten w niewoli okrutnym uciśnieniem trapił; tak iż w nim nawet niemowlęta ledwo narodzone zabijano, chcąc go do szczytu wytępić. Posłał Bóg Mojżesza, aby go z tej niewoli wyprowadził na wolność w szerokie królestwa, które Abramowi dla potomków obiecał. Zabrało się tedy z Mojżeszem na sześć kroć tysięcy mężów, nie rachując białej płci i młodych, ruszyli z Egiptu ku obiecanej ziemi. A że przeszkodą było Morze Czerwone, rzucili się Egipcjanie w pogoń z swoim zatwardziałym królem, pewni będąc, iż uchodzących w pień wytną albo w morzu potopią. I tak by się było	13

		nieomylnie stało, gdybyż Najświętsza Wszechmocność nie zdążyła nadzwyczajnych rządów, którymi w ostatnim nieszczęściu cudownie ratuje pobożnych a bezbożnych karze. Już się zbliżają wojska, dobywają oręża na niewinne karki: lud wybrany w płacz! Między mieczem i morzem podnieśli jęczenia ku niebu. Aż BÓG na Mojżesza zawoła, aby podniósł laskę i uderzył w morze. Tak czyni, rzecz dziwna! Rozstąpiły się wody po tej i owej stronie stanęły jak ściany, suchą drogę zostawiając w pośrodku dla przejścia wybranego ludu.	
Lecz o jak wiele razy, gdy ten Naród zaczął się psować i w nieprawości padać: gdy nie był posłuszny na święte rozkazy Boga, karał go straszliwie na przykład wszystkim królestwom ziemi. Za niewierność najpierwej, że zapomniawszy o Bogu, kłaniać się zaczęli bałwanowi.	20	Lecz o jak wiele razy, gdy się psować zaczęli i w nieprawość padać: gdy nie byli posłuszni na święte rozkazy Jego, karał ich straszliwie na przykład wszystkim królestwom ziemi. Za niewierność najpierwej, że zapomniawszy o Bogu, pod górą Synaj ulali sobie ze złota cielca i jemu się kłaniali.	21
Potępili niewinnego patriarchę, wtrącili do więzienia i po tym na wygnanie wysłali, dręcząc okrutnymi mękami tych świętych biskupów, którzy go utrzymywać chcieli.	63	Potępili niewinnego, pełnego świętych cnót patriarchę, wtrącili do więzienia i po tym na wygnanie wysłali, dręcząc okrutnymi mękami tych świętych biskupów, którzy go utrzymywać chcieli, roku 861.	88

Godzien zaiste za te wyborne dla Chrystusa prace apostolskiego imienia i korony królewskiej, którą mu papież z napomnienia anielskiego przysłał		Godzien zaiste za te wyborne dla Chrystusa prace apostolskiego imienia i korony królewskiej, którą mu Sylwester II papież z napomnienia anielskiego przysłał.	
On sam wiele świątyń pańskich nabudował po świecie i znak Krzyża Jezusowego do tych czas wzgardzony, podniósł na królów korony.	57	On sam wiele świątyń pańskich nabudował po świecie, z matką swoją Heleną, i znak Krzyża Jezusowego do tych czas wzgardzony, podniósł na królów korony.	83

Skreślenia

Najwięcej zmian daje się wyszczególnić w warstwie stylistycznej tekstu. Majchrowicz skreślił pojedyncze słowa, zwroty, a niekiedy także i obszerniejsze fragmenty, a także skrócił zbyt rozbudowane passusy. Zmiany te mają na celu ograniczenie konstrukcji redundantnych (*nawracać do wiary*), unikanie powtórzeń oraz dynamizację tekstu poprzez kondensacje szczególnie rozwlekłych fragmentów wypowiedzi. Skreślenia ujęto w poniższej tabeli.

1764	strony	1783	strony
Mogli się byli nawrócić do Boga, poprawić dróg swoich i przeprosić za grzechy, aby uniknęli nieszczęścia. Lecz już była zaślepiła nieprawość zatwardziałe sumienia. Tym czasem zbliżył się czas zemsty: Kazał Bóg wybranemu ludowi dobyć na nich miecza, rąbać, w pień wycinać podeszłych i młodych, obojej płci ludzi, nie przepuszczając żadnemu, nawet maleńkim dzieciom. Kazał pustoszyć zamki ogniem i mieczem ,	15	Mogli się nawrócić do Boga, poprawić obyczajów i przeprosić za grzechy, aby uniknęli nieszczęścia. Lecz już była zaślepiła nieprawość zatwardziałe sumienia. Tym czasem zbliżył się czas zemsty: Kazał Bóg wybranemu ludowi dobyć na nich miecza, rąbać, w pień wycinać podeszłych i młodych, obojej płci ludzi, nie przepuszczając żadnemu, nawet maleńkim dzieciom. Kazał pustoszyć zamki, z ziemią równać	15-16

z ziemią równać miasta.		miasta	
Po tym gdy i tu nie było nieprawością końca , za grzech nieczysty skarał ich domową wojną, w której trupem miecz położył około osiemdziesiąt i trzech tysięcy ludzi i całe pokolenie Benjaminowe wytępione jest.	20-21	Po tym za grzech nieczysty skarał domową wojną, w której trupem miecz położył około osiemdziesiąt i trzech tysięcy ludzi i całe pokolenie Benjaminowe wytępione jest.	21-22
Musieli w kajdanach służyć obcym narodom niewolnikami.	23	Musieli służyć obcym narodom w niewoli.	24
Wkrótce po rozdzieleniu synów Noemowych na ziemię Nemrodus, w swoim pokoleniu nad inszych odważny, to królestwo z Babilonią stołecznym miastem wystawił.	28-29	Wkrótce po rozdzieleniu synów Noemowych Nemrodus, w swoim pokoleniu nad inszych odważny, to królestwo z Babilonią stołecznym miastem wystawił	29
Szczerze ich żałował Tytus, pan z przyrodzenia miłosierny, dla tego posłał, aby się użalili nad sobą i zdali na łaskę: żeby wzgląd mieli przynajmniej na Kościół, który przed zburzeniem popadnie, jeżeli się użyć nie dadzą , przecież tu ślepota nie pozwoliła im do upamiętnienia miejsca.	48	Szczerze ich żałował Tytus, pan z przyrodzenia miłosierny, dla tego posłał, aby się użalili nad sobą i zdali na łaskę: żeby wzgląd mieli przynajmniej na Kościół, który przed zburzeniem popadnie, przecież tu ślepota nie pozwoliła im do upamiętnienia miejsca świętego.	73
On daje narodom wolność, a gdy się niewdzięcznymi stają, On wtrąca w niewolę.	53	On daje narodom wolność, a gdy się niewdzięcznymi stają, wtrąca w niewolę.	78
Ta blisko przez dwieście i osiemdziesiąt lat po śmierci Jezusowej zostawiła tylko między pospolitym, krzewiąc się coraz bardziej, to nauką i opowiadaniem, to	56	Ta blisko przez dwieście i osiemdziesiąt lat po śmierci Jezusowej zostawiła tylko między pospolitym, krzewiąc się coraz bardziej, to nauką i opowiadaniem,	81

cudami i krwią niezliczonych męczenników, których im więcej zabijano, tym więcej się nawracało do wiary , i pańskiego urodzenia ludzi, podeszłych i maleńkich dzieci;		to cudami i krwią niezliczonych męczenników, których im więcej zabijano, tym więcej się nawracało, i pańskiego urodzenia ludzi, podeszłych i maleńkich dzieci;	
Roku po narodzeniu Jezusowym trzechsetnego dwunastego Konstantyn Wielki cesarz poganin, ale pan cnót z przyrodzenia przeznaczonych, wybierając się na wojnę przeciw Maxeniuszowi okrutnemu na Rzymskie Królestwo, małą garstkę mając wojska przeciwko wielkiemu mnóstwu jego , brał sobie na głębszą uwagę, którego by z bogów (których nieprzeliczoną liczbę Rzymianie czcili) miał obrać na pomoc.	56	Roku po narodzeniu Jezusowym trzechsetnego dwunastego Konstantyn Wielki cesarz poganin, ale pan cnót z przyrodzenia przeznaczonych, wybierając się na wojnę przeciw Maxeniuszowi okrutnemu na Rzymskie Królestwo, małą garstkę mając wojska przeciwko wielkiemu mnóstwu, brał sobie na głębszą uwagę, którego by z bogów (których nieprzeliczoną liczbę Rzymianie czcili) miał obrać na pomoc.	81
Wielkie przywileje i prawa łaskawe chrześcijanom nadał.	57	Wielkie przywileje chrześcijanom nadał.	83
Ten Aryusz był alexandryjski kapłan, chytry, bezbożny i tej godności nie godzien.	58	Aryusz był alexandryjski kapłan, chytry, bezbożny i tej godności nie godzien.	83
Chrześcijanie zmocnieni zaczęli zażywać wolności złotej w miłym pokoju, która szczęśliwość póty u nich trwała, póki trwałemi byli w świętej wierze i statecznemi w zachowaniu przykazań Boskich i kościelnych, odważnemi przeciwko kacerstwom, które złość zepsutych chrześcijan w tamtych królestwach	58	Chrześcijanie zmocnieni zaczęli zażywać wolności złotej w miłym pokoju, co póty u nich trwało, póki trwałemi byli w wierze, statecznemi w zachowaniu przykazań, odważnemi przeciwko kacerstwom.	83

wzbudzała.			
Zaczął w swoje błędy najpierwej w prawować niewiasty, po tym wzięwszy na swoją stronę wiele rozwiązyłych biskupów i zepsutego duchowieństwa barzo wiele, którzy lud wybrany zarazili kacerstwem i nieprawością, zaciągnęli na szerokie królestwa z nieba sprawiedliwą karę, uciśnienie wielkie na wszystkich chrześcijański naród, odwodzili ich od tego błędu Najwyżsi Pasterze Jezusowej Trzody z wielą biskupami świętymi i żarliwemi o cześć Boską księżą, lecz złość brała górę w niewiernych.	58-59	Zaczął w swoje błędy najpierwej w prawować niewiasty, po tym wzięwszy wiele rozwiązyłych biskupów i zepsutego duchowieństwa, wiele z temi lud wybrany popsuł, kacerstwem i nieprawością zaraził, przez co zaciągnęli z nieba sprawiedliwą karę i uciśnienie wielkie na wszystkich chrześcijański naród. Odwodzili ich od tego błędu Najwyżsi Pasterze Jezusowej Trzody z wielą biskupami świętymi i żarliwemi o cześć Boską księżą, lecz złość brała górę w niewiernych.	83-84
I spuścił Bóg karanie na te królestwa szerokie i liczne narody.	59	I spuścił Bóg karanie na te królestwa szerokie.	85
To prawda, że pierwsze i największe kacerstwa mnożące w chrześcijańskich narodach grzechy , rodziły się na wschodzie, zaczęte od zepsutego duchowieństwa, wspierającego się na łasce i powadze cesarzów.	60	To prawda, że pierwsze i największe kacerstwa rodziły się na wschodzie, zaczęte od zepsutego duchowieństwa, wspierającego się na łasce i powadze panów.	80
Był ten Focjusz urodzenia w Carogrodzie wielkiego, bystrego dowcipu i nauki znacznej, ale pychy, nadętości większej, nie pomiarkowany w pragnieniu wysokich godności, które go do niezliczonych przywiodło	61	Był Focjusz urodzenia w Carogrodzie znacznego, bystrego dowcipu i w naukach biegły, ale pychą nadęty, nie pomiarkowany w pragnieniu wysokich godności.	86

grzechów, na koniec do odrzucenia od Boga i wiary.			
A że się doczekać nie mógł śmierci Ignacego Carogrodzkiego na ten czas patriarchy.	61	A że się doczekać nie mógł śmierci Ignacego na ten czas patriarchy.	86
Potępili niewinnego, pełnego świętych cnót patriarchę, wtrącili do więzienia i po tym na wygnanie wysłali.	63	Potępili niewinnego patriarchę, wtrącili do więzienia i po tym na wygnanie wysłali.	88
Na koniec na tę się powagę u nich zdobył, że go Arabowie za króla obrali, których on przez lat dziesięć panowania swojego tak zepsuł i w ślepotę wprowadził, że żadnym sposobem nie chcieli przyjąć żadnego objaśnienia prawdy.	68	Na koniec na tę się powagę u nich zdobył, że go Arabowie za króla obrali, których on przez lat dziesięć panowania swojego tak zepsuł i w ślepotę wprowadził.	93
(...) z płaczem wołali o miłosierdzie do Boga, którego otrzymać nie mieli dla swych nieprawości i odrzucenia od wiary.	77-78	(...) z płaczem wołali o miłosierdzie do Boga, którego otrzymać nie mieli dla swych nieprawości.	103
Tam po spowiedzi ostatniej przyjął Najświętsze Tajemnice i oddawszy się Bogu, tudzież pod opiekę Najświętszej Maryi Panny , powrócił do pałacu.	78	Tam po spowiedzi ostatniej przyjął Najświętsze Tajemnice i oddawszy się Bogu, Najświętszej Maryi, powrócił do pałacu.	104
Zaczęli Turcy dobywać miasta o godzinie trzeciej z północy. Wściekłym okrucieństwem pędzili przed sobą na wszystkie w około wały tłum wojska swego słabszy, aby ich zabijając chrześcijanie przytępili siły i zabitych trupem, aby	79	Zaczęli Turcy dobywać miasta o godzinie trzeciej z północy. Wściekłym okrucieństwem pędzili przed sobą na wszystkie w około wały tłum wojska swego słabszy, aby ich zabijając chrześcijanie przytępili siły i zabitych trupem, aby	105

wyrównywały do muru, wykopy .		wyrównywały do muru.	
Na ten czas rzuciło się ze wszystkich świeże bitne tureckie wojsko.	80	Rzuciło się ze wszystkich świeże bitne tureckie wojsko.	105
Turcy za niemi kłuli, siekali, rąbali, równając sobie z ich ciał drogę przez trupów mogiły.	81	Turcy za niemi w pogoń , kłuli, siekali, rąbali, równając sobie z ich ciał drogę przez trupów mogiły.	107
Nikt się już nie oparł Turkom .	81	Nikt się już nie oparł.	107
Po tym widząc, że zysk i stąd mieć będą, zebrali w niewolą z miasta do obozu pędząc więcej niż sześćdziesiąt tysięcy ludzi, których według pogańskiego zwyczaju jak bydło przedawali do pracy inszym poganom .	82	Po tym widząc, że zysk i stąd mieć będą, zebrali w niewolą z miasta do obozu pędząc więcej niż sześćdziesiąt tysięcy ludzi, których według pogańskiego zwyczaju jak bydło przedawali do pracy.	108
To się samo stało i inszym bardzo wiele panom. Uznali dopiero po czasie, kogo za sprawiedliwym Boga sądem, słuchać muszą w niewoli, którzy w wolności słuchać nie chcieli łaskawych namiestników Jezusowych na ziemi .	84	To się samo stało i inszym bardzo wiele panom. Uznali dopiero po czasie, kogo za sprawiedliwym Boga sądem, słuchać muszą w niewoli, którzy w wolności słuchać nie chcieli łaskawych namiestników Jezusowych.	110
Dali swoim nieszczęściem przykład owym panom, którzy tąż nadzieją sobie pochlebiają, że choćby wolność upadła, oni równie panami będą. I tak to przezacne cesarstwo za grzechy chrześcijańskie nędznie upadło, chwała i ozdoba szerokich krajów wschodnich świata zgasła. Duchowni i świeccy, książęta, panowie i przezacne panie z swemi ukochanemi dziećmi, jedni mieczem	84-85	Dali swoim nieszczęściem przykład owym panom, którzy tąż nadzieją sobie pochlebiają mówiąc , że choćby wolność upadła, oni równie panami będą. I tak to przezacne cesarstwo za grzechy chrześcijańskie upadło, chwała i ozdoba szerokich krajów Świata zgasła. Duchowni i świeccy, książęta, panowie i panie z swemi ukochanemi dziećmi, jedni mieczem polegli, drudzy z prostym	110

polegli, drudzy równie z prostym gminem ludzi w równą niewolą i kajdany poszli, padając w to samo utrapienie nieszczęśliwych potomków, aż do tego czasu.		gminem w równą niewolą i kajdany poszli padając w to samo utrapienie nieszczęśliwych potomków, aż do tego czasu.	
Po tym jedenastego roku po w Niebowstąpieniu Jesusowym, gdy się Apostołowie rozeszli na świat, aby go objaśnili wiarą . Św. Mateusz toż samo murzyńskie królestwo całe do Chrystusa nawrócił.	86-87	Po tym jedenastego roku po w Niebowstąpieniu Jesusowym, gdy się Apostołowie rozeszli na świat, aby go objaśnili. Św. Mateusz toż samo murzyńskie królestwo całe do Chrystusa nawrócił.	112-113
Słowem były te obszerne narody gorliwe o świętą wiarę, stateczne w zachowaniu Boskich i kościelnych przykazań, gorące w miłości ku Bogu i póty szczęśliwe.	87-88	Słowem były te obszerne narody gorliwe o wiarę, stateczne w zachowaniu Boskich i kościelnych przykazań i póty szczęśliwe.	114
Po tym od roku dwóchsetnego pięćdziesiątego czwartego z wolna zaczęli lekce ważyć Boga i starożytną wiarę, snadnie przykazania łamać .	88	Po tym od roku dwóchsetnego pięćdziesiątego czwartego z wolna zaczęli lekce ważyć Boga i chrześcijańską pobożność.	114
Nie było miejsca, któreby uszło okrutnej afrykańskiej ręki.	89	Nie było miejsca, któreby uszło afrykańskiej ręki.	115
Roku pięćset trzydziestego trzeciego w sam dzień Św. Cypriana ich ziomka, w którego zasługach przed Bogiem przez te wszystkie czasy Afrykanie pokładali nadzieję.	91	Roku pięćset trzydziestego trzeciego w sam dzień Św. Cypriana ich ziomka, w którego zasługach przed Bogiem przez te wszystkie czasy pokładali nadzieję.	118
To przez wtargnięcie Saracenów, którzy się im jeszcze na ten czas wielkimi pieniędzmi pozwolili okupić.	91	To przez wtargnięcie Saracenów, którzy się im jeszcze na ten czas pozwolili okupić.	118

Przywrócona do Afryki szczęśliwa wolność, póty znowu trwała statecznie , póki lud wierny statecznym był w pobożności chrześcijańskiej.	91	Przywrócona do Afryki szczęśliwość, póty znowu trwała, póki lud wierny statecznym był w cnocie.	118
Przynajmniej po tyle odmianach swojego szczęścia potrzeba było Afrykanom mocno stać w pobożności zaczętej, wyćpać nieprawości , nie zaciągać kacerskich zwyczajów i rozwiąłości sumienia, byź wdzięczni Bogu za wróconą wolność.	92	Przynajmniej po tyle odmianach swojego szczęścia potrzeba było Afrykanom mocno stać w pobożności zaczętej, nie zaciągać kacerskich zwyczajów i rozwiąłości sumienia, byź wdzięczni Bogu za wróconą wolność.	118
Ziemia ta święta nie mogła się uchronić od rozwiązłych ludzi, którzy złym swoim przykładem zaczęli wiernych wprowadzać w rozwiąłości sumienia .	101	Ziemia ta święta nie mogła się uchronić od rozwiązłych ludzi, którzy złym swoim przykładem zaczęli wiernych wprowadzać w rozwiąłości.	128
Narodami, które za podobne nieprawości są porzucone od Boga, odcięte od wiary, zawojowane od Turków, pogrążone w pogańską niewolę, utracili złotą chrześcijańską wolność, nawet i nadzieję podniesienia głowy, których przedtym zwyciężyć nie mogły stutysięczne wojska, od własnych swoich nieprawości zawojowane upadły.		Fragment skreślony w całości	143
I tak nieszczęśliwe chrześcijańskie grzechy rozeszły na świat moc i potęgę turecką : niewdzięczni Bogu	116	I tak niewdzięczni Bogu chrześcijanie przez swoje złe życie, podali miecz na swoje karki	144

chrześcijanie przez swoje złe życie, podali miecz na swoje karki poganom, którymi ci podbili tyle wiernych narodów, tyle mocnych i bogatych królestw, rozszerzyli granice na trzy części świata, zabrali połowę Afryki, całą prawie Azję, wielką część Europy. Bo oprócz wyżej wspomnianych, które Turcy z Bułgarią zarwali, w samej Europie z Cesarstwem, wschodnim poszły im w niewolą: Grecja, Tracja, Macedonia, Albania, Tesalia, Epir, Etcholia, Achaja, Peloponez, Kandja i sześć wyspów przyległego morza. Te wszystkie chrześcijańskie liczne narody, przed którymi drżała przed tym ziemia, zwyciężyła własna ich nieprawość, poniżyła karki i oddała w okrutną turecką niewolą.		poganom, którzy ci podbili tyle wiernych narodów, tyle mocnych i bogatych królestw, rozszerzyli granice swoje na trzy części świata, zabrali połowę Afryki, całą prawie Azję, wielką część Europy. Bo oprócz wyżej wspomnianych, które Turcy z Bułgarią zarwali, w samej Europie z Cesarstwem wschodnim poszły w niewolą: Grecja, Tracja, Macedonia, Albania, Tesalia, Epir, Etcholia, Achaja, Peloponez, Kandja i sześć wyspów przyległego morza – te wszystkie chrześcijańskie narody, przed którymi drżała przed tym ziemia, zwyciężyła własna ich nieprawość, poniżyła karki i oddała w okrutną turecką niewolą.	
I to by wziąć na głębszą uwagę potrzeba, że w tych wszystkich trzech częściach świata, we wszystkich zawojowanych królestwach jako też same były Boskie i kościelne przykazania, które nas, tak nie omylnie podobne były.	116	I to by wziąć na głębszą uwagę potrzeba, że w tych wszystkich trzech częściach świata, jako też same były Boskie i kościelne przykazania, które nas, tak nie omylnie podobne były.	144
Obiecał, ale Bogu skłamał, bo gdy Pipinus do Francji powrócił, Aistulsus widząc się bezpiecznym w królestwie , obietnicy wypełnić nie chciał.	123	Obiecał, ale Bogu skłamał, bo gdy Pipinus do Francji powrócił, Aistulsus widząc się bezpiecznym, obietnicy wypełnić nie chciał	151

A którzy zostawili na ziemi, utwierdzili się stąd w cnotach wybornych , widząc niby jasne doskonałości świata świętych swoich ziomków.	126	A którzy zostawili na ziemi, utwierdzili się stąd w cnotach, widząc niby jasne doskonałości świata świętych swoich ziomków: Eryka Króla, Botwida, Helenę, Brigittę i jej córkę Katarzynę Wastaneńską.	155
Długo te niezgody domowe między dwiema stanami trwały, pustosząc królestwo; a Krystiern tym czasem w takiej dobrej dla siebie chwili z cudzego nieszczęścia umiał uczynić własny swój pożytek, pod pozorem przyjaciela i obrońcy Szwedom, otrzymał wielką część ich zamków, i przytępiwszy szwedzkie siły, zamysły już dawno wzniesione o zgubę wolności , zaczął do końca przywodzić.	132	Długo te niezgody domowe między dwiema stanami trwały, pustosząc królestwo; a Krystiern tym czasem w takiej dobrej dla siebie chwili z cudzego nieszczęścia umiał uczynić własny swój pożytek. Pod pozorem przyjaciela i obrońcy otrzymał wielką część zamków, i przytępiwszy ich siły, zaczął do końca przywodzić.	161
Pod pozorem spokojności sumienia po dworach upewniali Szwedów , że Chrześcijanin nie ma powinności martwić skłonności ciała.	137	Pod pozorem spokojności sumienia po dworach upewniali, że chrześcijanin nie ma powinności martwić skłonności ciała.	166
Więc choć się im przytrafiały, choć kiedy niekiedy zgryzoty sumienia , choć bojaźń boska odzywała się w sercu, to wszystko odrzucali, tłumili jako niepotrzebne postrachy jako pokusy szkodliwe .	138	Więc choć bojaźń boska odzywała się w sercach, tę odrzucali, tłumili jako niepotrzebne postrachy.	167
Jeszcze roku tysięcznego sześćsetnego dziewięćdziesiątego piątego już byli przyszli do tej	194- 195	Jeszcze roku tysięcznego sześćsetnego dziewięćdziesiątego piątego już byli przyszli do tej	

<p>ostatniej nędzy Danowie, że jeżeli przy nich zostawiwszy jeszcze które wnioski, te nie wystarczały nie tylko na wyżywienie ubogie, ale nawet na wypłacanie podatków, które król według upodobania swego kiedy chce naznacza. Tu się ściągnęły i owe wszystkie dobra duchownym wydarte, którymi chcieli zbogacić domy i potomstwo, równy wszystkie całego królestwa dochody ściągają się do królewskiego skarbu.</p>		<p>ostatniej nędzy Danowie, że jeżeli przy nich zostawiwszy jeszcze które wnioski, te nie wystarczały nie tylko na wyżywienie ubogie, ale nawet na wypłacanie podatków. Tu się ściągnęły i owe wszystkie dobra duchownym wydarte, którymi chcieli zbogacić domy i potomstwo.</p>	
<p>Póki gorliwymi byli o świętą wiarę, pilnymi w cnocie i starożytnej pobożności, póki nabożnymi szczerze do Najświętszej Maryi; póty byli strasznymi Turkom, których często zwyciężali szczęśliwie, byli przyjemnymi Bogu, który im w ręce dawał niezliczone zwycięstwa, byli sławnymi u wszystkich chrześcijańskich narodów, które zapatrując się na tę Węgrów szczęśliwość nabierały podobnej odwagi podniosły oręż przeciwko mahometańskiej potędze. Trwała ta zupełna szczęśliwość w tym narodzie póki naród w jedno i zgodzie, póki pilnym w zachowaniu Boskich i Kościelnych przykazań, póki statecznym w świętej nie naruszonej wierze i ojczyznym nabożeństwie do</p>	173	<p>Póki gorliwymi byli o świętą wiarę, pilnym w cnocie i starożytnej pobożności, póki nabożnymi szczerze do Najświętszej Maryi; póty byli strasznymi Turkom, których często zwyciężali szczęśliwie, byli przyjemnymi Bogu, który im w ręce dawał niezliczone zwycięstwa, byli sławnymi u wszystkich chrześcijańskich Narodów, które zapatrując się na tę Węgrów odwagę nabierały podobnej podniosły oręż przeciwko mahometańskiej potędze. Trwała ta zupełna szczęśliwość lat wiele, aż z czasem gdy w tej pobożności ostygli, przez zaciągnięte z cudzych krajów złe zwyczaje, błędy i niewierności wypadli spod obrony Boga, spod opieki Najświętszej Królowej swojej.</p>	200

Najświętszej Maryi, w czym że z czasem ostygli Węgrzy przez zaciągnięte z cudzych krajów zwyczaje, błędy i niedowiarstwa zepsuli sumienie, wypadli spod obrony Boga, spod opieki Najświętszej Królowej swojej.			
--	--	--	--

Skróty

Oprócz skreśleń Majchrowicz parafrazuje niektóre fragmenty, pozbywając się wyraźnych dłużeń, zwrotów nadużywanych w innych miejscach tekstu, dbając przy tym z jednej strony o większą precyzję, z drugiej zaś pozbywa się tych elementów, których obecność wydaje się zbędna dla koherencji całości tekstu. Także tutaj zaznacza się tendencja do redukowania nieuzasadnionej retorycznie redundancji. W skrótach widoczna także jest tendencja do ograniczania zdań wielokrotnie złożonych na rzecz zdań pojedynczych lub w zdaniach wielokrotnie złożonych dążenie do ograniczenia liczby członów zdania wielokrotnie złożonego. W zmianach wprowadzonych przez Majchrowicza zwiększa się rola i zakres zastosowania parataksy. W powyższej tabeli ujęto ważniejsze przykłady.

1764	strony	1783	strony
Dał wam na to i urodzajną Ziemię i poddaństwo liczne, dochodów wielkość.	b. s.	Dał wam na to BÓG.	b. s.
Co jeżeli nie wdzięcznymi się staną, opuszcza je Bóg, odejmuje trwałość, i jako niegodne wypuszcza z Boskiej swojej ręki. Dopiero choćby były najpotężniejsze dotąd, walą się, upadają, i w swoją nikczemność wieczną, z której były wyprowadzone, znowu powracają.	3	Jeżeli przez niewdzięczność zasłużą, być opuszczonymi przez Niego, choćby najmocniejsze walą się, upadają, i w swoją nikczemność, z której były wyprowadzone, znowu powracają, giną!	3

Opamiętali się cokolwiek, przywrócił też Bóg szczęśliwe lata.	22	Opamiętali się cokolwiek, dlatego też nastąpiły szczęśliwe lata.	23
Musieli w kajdanach służyć obcym narodom niewolnikami.	23	Musieli służyć obcym narodom w niewoli.	24
Póki w ciele ludzkim Syn Boski na ziemi mieszkał i wiarę swoją szczepił, nikogo nie karał, lecz gdy w niebo wstąpił, przez wszystkie wieki, po wszystkich królestwach ziemi, daje nam przykłady, nie tylko miłosierdzia, ale równie sprawiedliwości własnej. I skarał najpierw izraelski naród niewolą, i odrzuceniem do siebie. Pokarał pogańskie państwa, za prześladowanie chrześcijan. Ale nie mniej tejże sprawiedliwej Boga ręki, doznają i chrześcijańskie państwa, gdy się stają niewdzięcznymi za tak wysokie szczęście wybrania i powołania swego.	54	Póki tu na ziemi w ciele ludzkim widome zostawił, nikogo nie karał. Lecz gdy w niebo wstąpił, przez wszystkie wieki, po wszystkich królestwach daje nam przykłady, nie tylko miłosierdzia, ale równie sprawiedliwości swojej. Tak skarał najpierw izraelski naród niewolą i odrzuceniem od siebie; po tym różne państwa niewierne za prześladowanie wiernych. Ale nie mniej także sprawiedliwej ręki zażywa na wiernych, gdy się stają niewdzięcznymi za tak wysokie szczęście wybrania i powołania swego.	80
Aż przyszedł czas upodobany Bogu, którego wiarę swoją wzgardzaną u świata wsławił, i do najwyższych na świecie tronów podniósł.	56	I podniósł do najwyższych tronów.	81
Po tym gdy z Aryuszem oderwało się wiele od wiary i cnoty z pogorszeniem pogan, uczuli nad sobą karzącą Boga rękę.	58	Aż gdy się wielu popsuło, do błędów Aryusza przystając, ta szczęśliwość ustała.	83
Cóż po tym że niedługo? Bo lud chrześcijański już tyle niewiernościami i z nich wynikającą	60	Ale nie na długo, bo lud tyle już błędami, a z nich nieprawością zepsuty, co raz snadniejszy do złego,	85

nieprawością zepsuty, co raz łatwiejszy był do złego, po tym łatwo przylgął do Fociuszowego odszczepieństwa, które im przyniosło ostatni upadek.		łatwo po tym przylgął do Fociuszowego odszczepieństwa, które im przyniosło ostatni upadek.	
Dopiero to Focjuszowe odszczepieństwo całe oderwało wschodnich chrześcijan od jedności świętej, od głowy Kościoła i namiestnika Chrystusowego na ziemi, zburzyło Królestwo Wschodnie do ostatniego upadku.	61	Dopiero to Focjuszowe odszczepieństwo całe oderwało wschodnich chrześcijan od jedności świętej, podało w mahometańską niewolą.	86
Był ten Focjusz urodzenia w Carogrodzie wielkiego, bystrego dowcipu i nauki znacznej, ale pychy, nadętości większej, nie pomiarkowany w pragnieniu wysokich godności.	61	Był Focjusz urodzenia w Carogrodzie znacznego, bystrego dowcipu i w naukach biegły, ale pychą nadęty, nie pomiarkowany w pragnieniu wysokich godności.	86
Zaczął odszczepieństwo i samego siebie papieżem wschodniego Kościoła uczynił: przez całe życie niezliczone potwarzy rzucając na Rzymski Kościół. Wojnę przeciwko świętej wierze toczył: wiele biskupów, duchowieństwa i wszelkiego stanu ludzi, którzy już byli nieprawością zepsuci do swego błędu pociągnął	63	Oderwał się od Rzymu, a samego siebie papieżem wschodniego Kościoła uczynił: przez całe życie niezliczone potwarzy rzucając na Rzymski Kościół. Do czego wiele biskupów, duchowieństwa i wszelkiego stanu ludzi, którzy już byli nieprawością zepsuci do swego błędu pociągnął.	89
Ta ich zatwardziałość i w nieprawości ślepotą dokazała tego, że wznesione sprośne mahometańskie kacerstwo górę nad	65-66	Ta zatwardziałość i w nieprawości ślepotą dokazała tego, że wznesione sprośne mahometańskie kacerstwo górę nad chrześcijanami brało,	91

<p>chrześcijanami barąło, podbijało państwo. Z przepaścistych wyroków i niedościgłych sądów, Bóg sprawiedliwy dopuścił tę straszliwą zarazę, aby nią zepsutych chrześcijan sprawiedliwie pokarał: wołał na koniec cierpieć, żeby owe królestwa, które Syn Boski krwią swoją poświęcił, wiarą najpierwej objaśnił, dostały się w rządy pogańskie, niżeli aby grzeszyli w nich bezbożni chrześcijanie i nad pogany niewdzięczniejsi Bogu. Jeszcze za czasów Herakliusza cesarza, około roku Pańskiego szechsetnego dwudziestego, gdy w tamtych królestwach chrześcijanie ślabli w świętej wierze stygli w miłości ku Bogu i świętym, psować zaczęli sumienie, łamać Boskie i kościelne przykazania, wzniecać niedowiarstwa, rozszerzać błędy, rozwiążłość i rozpusty, zaczął też swoje kacerstwo Mahomet.</p>		<p>podbijało królestwo. Z przepaścistych wyroków i niedościgłych sądów, Bóg przepuścił tę straszliwą zarazę, aby nią zepsutych chrześcijan sprawiedliwie pokarał: wołał na koniec cierpieć, żeby owa ziemia, którą Syn Boski krwią swoją poświęcił. Wiarą najpierwej objaśnił, dostały się w rządy pogańskie, niżeli aby grzeszyli w nich bezbożni chrześcijanie i nad pogan. Jeszcze za czasów Herakliusza cesarza, około roku Pańskiego szechsetnego dwudziestego, gdy w tamtych królestwach chrześcijanie psować zaczęli sumienie, łamać Boskie i kościelne przykazania, wzniecać niedowiarstwa, rozszerzać błędy, rozwiążłość i rozpusty, zaczął też swoje kacerstwo Mahomet.</p>	
<p>Tego sprawiedliwość boska obrała za kata i mordercę na wykonanie za grzechy karania nad Narodem niewdzięcznym Bogu, nieposłusznym Kościołowi świętemu, upornym, twardym i Ducha Przenajświętszego bluźniącym. Wschodnim chrześcijańskim cesarzem był na ten</p>	69	<p>Tego sprawiedliwość boska obrała za kata i mordercę na wykonanie za grzechy karania nad Narodem niewdzięcznym Stwórcy swojemu, nieposłusznym Kościołowi Jego. Wschodnim chrześcijańskim cesarzem był Konstantyn XV. Pan cnót wielkich i męczeństwa, w tym tylko nieszczęśliwy, że poddanych</p>	95

czas Konstantyn XV. Pan cnót wielkich i męczeństwa, w tym tylko nieszczęśliwy, że poddanych sobie narodów żadnym sposobem nie mógł oderwać od zuchwałego odszczepieństwa i nakłonić do jedności z Kościoła Chrystusowego głową.		sobie narodów żadnym sposobem nie mógł oderwać od zuchwałego odszczepieństwa i do jedności nakłonić.	
Lecz im więcej ci pracowali o świętą jedność , tym bardziej tamci twardnieli w uporze .		Lecz im więcej pracowali ci, tym bardziej tamci twardnieli w ślepocie .	
Sołtan zaś już blisko zasięgając potęgę swoją, że umyślił sobie Carogrodu dobyć.	73	On tym czasem już blisko zasięgając potęgę swoją, że umyślił Carogrodu dobyć.	99
A tym czasem sprawiedliwie nieba zbliżyły na zapamiętałych wyroki swoje.	74	A tym czasem czas nastąpił zemsty.	100
Więc udał się i Konstantyn z pokorą do Boga, naznaczył pobożne obchody po ulicach miasta i pokorne prośby przez świętych do Boga, obchodzili wszyscy postępując za swojemi biskupami i duchowieństwem niosącym święte obrazy, z płaczem wołali o miłosierdzie do Boga, którego otrzymać nie mieli dla swych nieprawości i odrzucenia od wiary.	77	Więc udał się i Konstantyn z pokorą do Boga, naznaczył pobożne obchody po ulicach miasta, gorące modlitwy i prośby, obchodzili wszyscy postępując za swojemi biskupami i duchowieństwem niosącym święte obrazy, z płaczem wołali o miłosierdzie, którego otrzymać nie mieli dla swych nieprawości.	103
Tu dopiero za owo odszczepieństwo, niedowiarstwo i nieprawość na lud chrześcijański obłożony, ostatnie nastąpiło biada: zaczęły się na nich	81	Tu dopiero na chrześcijan biada! Zaczęły się na nich wypełniać wszystkie boskie pogróżki i zlewać karania.	107

wypełniać wszystkie boskie pogrózki i zlewać karania.			
Rozpalony gniewem, rzekł do niego według swego zwyczaju: „Psie i to może, i ty pod miecz pójdziesz”.	84	Rozpalony gniewem krzyknął: „Psie i to może, i ty pod miecz pójdziesz”.	110
Przywrócona do Afryki szczęśliwa wolność , póty znowu trwała statecznie , póki lud wierny statecznym był w pobożności chrześcijańskiej .	91	Przywrócona do Afryki szczęśliwość, póty znowu trwała, póki lud wierny statecznym był w cnocie.	118
Lecz do naszych czasów tę trzodę Jezusową wytępiła złość mahometańska, całe te królestwa opanowała i przytłumiła niewierność.	97	Lecz do naszych czasów tę trzodę Jezusową przytępiła niewierność.	124
Ta ziemia, gdy się niegodnemi stali Żydzi, lubo z Jerozolimą od Tytusa rzymskiego wodza zawojowana, dostała się w moc pogan, atoli w niej, za łaską Boga, rozkrzewiała się szczęśliwie jeszcze roku po Wniebowstąpieniu Jezusowym, jednym swoim kazaniem nawrócili około trzech tysięcy.	98	Ta ziemia, gdy się jej niegodnemi stali Żydzi, lubo z Jerozolimą od Tytusa zawojowana, dostała się w moc pogan, atoli w niej najpierwej rozkrzewiła się wiara szczęśliwie.	125
Zasmakowali sobie w chlebie duchownym, ale im nie wyszedł na dobre, nie mieli z niego sił do zwycięstwa i wojny jako przed tym. Gdyż sam Bóg za krzywdy kościołów dobył na nich ręki i zgubił. Roku siedemsetnego siedemdziesiątego czwartego.	124	On za krzywdy kościołów dobył na nich ręki i zawojował. Roku siedemsetnego siedemdziesiątego czwartego.	152

<p>Dając każdemu Pismo Święte w rękę, aby go tłumaczył według swojej chuci jak mu się podoba,</p> <p>stali się początkiem bardzo wielu błędów i źródłem niezliczonych grzechów, które na przezacne narody sprowadzają z nieba sprawiedliwą pomstę i całe królestwa do upadku ciągną, doznała tego między innymi Szwecja, królestwo niegdy wolne i tak miłe Bogu, dla cnót wybornych ludu i wiele świętych, których z siebie wydało i oddało niebu.</p>	125	<p>Stali się początkiem bardzo wielu błędów i źródłem niezliczonych grzechów, które na przezacne narody sprowadzają z Nieba sprawiedliwą pomstę. Doznała tego między innymi Szwecja, królestwo niegdy wolne i tak miłe Bogu, dla cnót wybornych ludzi i wiele świętych, których z siebie wydało i oddało niebu.</p>	153-154
<p>Więc choć się im przytrafiały, choć kiedy niekiedy gryzoty sumienia,</p> <p>choć bojaźń boska odzywała się w sercu, to wszystko odrzucali, tłumili jako niepotrzebne postrachy jako pokusy szkodliwe.</p>	138	<p>Więc choć bojaźń Boska odzywała się w sercach, tę odrzucali, tłumili jako niepotrzebne postrachy.</p>	167
<p>I zapewne gdyby te nieprawości nie były odjęły Szwedom rozum i rady, gdyby nie ściągnęły z nieba sprawiedliwej pomsty, bardzo łatwo mogliby jeszcze byli przywrócić i umocnić w królestwie wolności.</p>	140	<p>I zapewne gdyby te nieprawości nie były odjęły Szwedom rozum i rady, gdyby nie ściągnęły z nieba sprawiedliwej pomsty, bardzo łatwo mogliby jeszcze byli przywrócić i szczęśliwość.</p>	168
<p>Trudno mu było ogłosić się jawnie dziedzicznym Szwecji panem, bo jeszcze wszyscy rzuciliby się byli do oręża za wolność.</p>	143-144	<p>Trudno mu było ogłosić się jawnie dziedzicznym Szwecji panem, bo jeszcze wszyscy rzuciliby się byli do broni.</p>	172
<p>Po tym tymi czasy pozwolono im prawda znowu niby wolnego królów, lecz tylko próżne na pozór wolności</p>	152	<p>Po tym tymi czasy pozwolono im prawda, znowu niby wolnego obierania królów, lecz to tylko</p>	181

imię, bez żadnej dawnej wolności władzy.		próżne imię wolności, bez żadnej jej władzy.	
Cieszyli się Danowie, że się pozbyli duchowieństwa, które ich żwawie utrzymywało przy boskich i kościelnych prawach nie uważając tego, że się pozbyli z królestwa stanu rzplitej najmocniejszej broniącego praw i swobód wolności, stanu, gotowego królom i panom żwawie mówić prawdę, utrzymując odważnie boskie, kościelne i koronne prawa, a co najszkodliwsza; pozbyli się pasterzów opatrujących szczęśliwość dla owieczek swoich.	158	Cieszyli się Danowie, że się pozbyli duchowieństwa, które ich żwawie utrzymywało przy boskich i kościelnych prawach, nie uważając tego, że utracili z królestwa stan najmocniejszy praw i swobód wolności, stan gotowy królom mówić prawdę odważnie, a co najszkodliwsza; utracili pasterzów opatrujących szczęśliwość dla owieczek swoich.	187
Jeszcze roku tysięcznego sześćsetnego dziewięćdziesiątego piątego już byli przyszli do tej ostatniej nędzy Danowie, że jeżeli przy nich zostawiwszy jeszcze które wnioski, te nie wystarczały nie tylko na wyżywienie ubogie, ale nawet na wypłacanie podatków, które król według upodobania swego kiedy chce naznacza. Tu się ściągnęły i owe wszystkie dobra duchownym wydarte, którymi chcieli z bogacić domy i potomstwo, równo wszystkie całego królestwa dochody ściągają się do królewskiego skarbu.	166	Jeszcze roku tysięcznego sześćsetnego dziewięćdziesiątego piątego już byli przyszli do tej ostatniej nędzy Danowie, że jeżeli przy nich zostawiwszy jeszcze które wnioski, te nie wystarczały nie tylko na wyżywienie ubogie, ale nawet na wypłacanie podatków. Tu się ściągnęły i owe wszystkie dobra duchownym wydarte, którymi chcieli z bogacić domy i potomstwo.	194-195

Do najistotniejszych zabiegów dokonanych przez Majchrowicza w skracanych fragmentach należą:

- Częstsze stosowanie zaimków.

W wydaniu z 1764 roku Majchrowicz następująco opisuje klęskę państwa hetyckiego: „Hetyckie także i inszych Trzydzieści w Azji królestw wkrótce **po zatopieniu narodu egipskiego nieszczęśliwy otrzymało koniec**”, zaś w wydaniu z roku 1783 fragment ów brzmi następująco: „Hetyckie także i inszych trzydzieści w Azji królestw wkrótce **po tej klęsce zginęły**”. Autor rezygnuje z powtórzenia informacji na temat klęsk, jakie spadły na Egipt, a także nie opatruje rzeczownika „koniec” żadnym epitetem; wprowadza za to zaimek, który jednoznacznie pozwala zidentyfikować omawiane wydarzenie za sprawą kontekstu.

- Eliminowanie zaimkowych konstrukcji redundantnych, np. „Ten Focjusz” – „Focjusz”; „Ta ich zatwardziałość – Ta zatwardziałość”.

- Redukowanie enumeracji.

W rozdziale *Wybranego ludu wolność i królestwo ginie* Majchrowicz zastąpił wyliczenie „miasta, pałace, przepyszne dwory” epitetem „wspaniałe miasta”.

- Wprowadzanie zdań pojedynczych, zmniejszenie częstotliwości stosowania hipotaksy. Następujący dość zawiły fragment ze wstępu do części drugiej tomu pierwszego: „Lecz ta najwyższa Boska wszechmocność i na królestwa władza, nie tylko w dawnym stanie przyrodzonego albo pisanego prawa, ale także w najwyższym łaski, to jest po przyjściu Syna Boskiego na świat, równie rozrządza narody i wszystkie królestwa ziemi”; zastąpiono następującym zdaniem pojedynczym: „A ta najwyższa Boska władza równie teraz, jak przedtym rozporządza ludźmi i królestwami świata”.

- Ograniczenie konstrukcji narzędnikowych

Fragmentowi: „Niech nie rozumie żadna ludzka wzniosłość, jakoby sprawiedliwie rządy Najwyższego Pana określone być miały granicami starozakonnych wieków, bo równie chrześcijańskie narody i państwa rozporządza Bóg, według wiecznego upodobania i sprawiedliwych sądów; dobre i posłuszne **uszcęśliwia wolnością, nieposłuszne w niewolę pogrąża i zniszczeniem gubi**” Majchrowicz nadaje następującą postać: „Niech nie rozumie żadna ludzka wzniosłość, jakoby sprawiedliwe rządy Najwyższego Pana określone być miały granicami starozakonnych wieków: bo równie chrześcijańskie narody i państwa według swoich sądów; **dobre uszcęśliwia, złe, nieposłuszne karze**”.

- Ograniczenie zdań i wyrażen wtrąconych, uproszczenie struktury zdania poprzez eliminację jego składników

Zmiany stylistyczne

Pisarz w wydaniu z 1783 roku starał się urozmaicić leksykę oraz unikać nieuzasadnionych powtórzeń, dlatego zastępował wyraz nadużywany innym wyrazem bliskoznacznym. Poniższe zestawienie pokazuje także, że jezuita podejmował zabiegi służące uwspółcześnieniu form leksykalnych – obok formy *inszy* funkcjonuje w tekście forma *inny*, zaś spójnik *atoli* został zamieniony na *ale też, jednak*.

1764		1783	
Tak rozkrzewiony, szczególne łaski i dobrodziejstwa odebrał od Boga , ile razy służył mu wiernie i pokornym sercem zachował święte przykazania Jego. On to był szczęśliwy naród, który aby uszedł nieprzyjacielskiego miecza, Bóg rozdzielił morze, przez które suchą nogą przeszli, a za nimi zatonała wielka nieprzyjaciela liczba.	19	Tak rozkrzewiony, osobliwe łaski i dobrodziejstwa odebrał od Niego . Ten to był szczęśliwy naród, który aby uszedł nieprzyjacielskiego miecza, Bóg rozdzielił morze, przez które suchą nogą przeszli, a za nimi zatonała wielka nieprzyjaciół liczba.	20
Zbrodnie ludu i potomków jego nieszczęśliwy przyniosły mu koniec. Cyrus trzy królestwa pierwszej zawojowawszy, Medów, Persów i Lidów, gdy czwarte afrykańskie orężem przyłączył, stał się całej Azji panem, którą perskim królestwem nazwał, do śmierci dotrzymał i w rządy potomkom podał.	32	Grzechy ludu i potomków nieszczęśliwy przyniosły mu koniec. Cyrus król państwa tego pierwszy, szczególnie od Boga wybrany na wykonanie jego rządów, którymi narody zepsute w niewolą poddaje, upokorzone podwyższa na wolność.	33
Tu Bogu poświęcił z pamiątką Najwyższej Maryi, dnia 10 maja roku trzechsetnego trzydziestego i tam wschodnich cesarzów stolicę założył.	58	Tu Bogu poświęcił z pamiątką Najwyższej Maryi, dnia 10 maja roku trzechsetnego trzydziestego i tam wschodnich cesarzów stolicę założył.	58

Od tego tak gorliwego o wiarę Chrystusową cesarza zacząwszy, chrześcijanie zmocnieni, zaczęli zażywać wolności złotej.		Od tego pobożnego pana zacząwszy, chrześcijanie zmocnieni, zaczęli zażywać wolności złotej.	
Od tego tak gorliwego o wiarę Chrystusową cesarza zacząwszy (...)	58	Od tego pobożnego pana zacząwszy (...)	83
Tego sprawiedliwość boska obrała za kata i mordercę na wykonanie za grzechy karania nad narodem niewdzięcznym Bogu .	69-70	Tego sprawiedliwość boska obrała za kata i mordercę na wykonanie za grzechy karania nad narodem niewdzięcznym Stwórcy .	95
Lecz im więcej ci pracowali o Świętą jedność, tym bardziej tamci twardnieli w uporze .		Lecz im więcej pracowali ci, tym bardziej tamci twardnieli w ślepcie .	
Nadto wystawił blisko Carogrodu potężny zamek, któremu lubo mogli chrześcijanie przeszkodzić, atoli zaniedbali, nie chcąc rozgniewać Sołtana.	74	Nadto wystawił blisko Carogrodu potężny zamek, któremu lubo mogli chrześcijanie przeszkodzić, jednak zaniedbali, nie chcąc go rozgniewać.	100
(...) lubo Bóg miłosierny niektórym przez długie lata czeka, atoli jeżeli się nie dadzą doczekać poprawy, na całe królestwa spuszcza niespodzianie karania, odrzuca od łaski i wiary, w niewolnicze kajdany sprawiedliwie wtrąca.	85-86	(...) lubo Bóg niektórym długo miłosierdzie czeka: ale też jeżeli się nie dadzą doczekać poprawy, na całe królestwa spuszcza niespodzianie karania, odrzuca od łaski i wiary, w niewolnicze kajdany sprawiedliwie wtrąca.	112
Po tym od roku dwóchsetnego pięćdziesiątego czwartego z wolna zaczęli lekce ważyć Boga i starożytną wiarę .	88	Po tym od roku dwóchsetnego pięćdziesiątego czwartego z wolna zaczęli lekce ważyć Boga i chrześcijańską pobożność .	114
Pozostałych chrześcijan okrutnymi dręczył mękami.	90	Pozostałych chrześcijan wielkimi dręczył mękami.	116
Dał tyle sił i męstwa i odwagi	91	Dał tyle sił i męstwa i odwagi	117

Belizariuszowi wodzowi rzymskiemu, który tylko pięć tysięcy wojska karolińskiego mając, uderzył odważnie na wielkie wandalów zastępy .		Belizariuszowi wodzowi rzymskiemu, który tylko pięć tysięcy wojska karolińskiego mając, uderzył odważnie na wielkie wandalów mnóstwo .	
Przywrócona do Afryki szczęśliwa wolność , póty znowu trwała statecznie, póki lud wierny statecznym był w pobożności chrześcijańskiej .	91	Przywrócona do Afryki szczęśliwość , póty znowu trwała, póki lud wierny statecznym był w cnocie .	118
Lecz inszej uczynili:	92	Lecz inaczej czynili	118
Saraceni podnieśli głowę, zwyciężyli ich wojsko, wszystkie z Karthaginą miasta i owszem te bogate królestwa podbili roku sześćset dziewięćdziesiątego szóstego.	92	Saraceni podnieśli głowę, zwyciężyli ich wojsko, wszystkie z Karthaginą miasta, po tym te wszystkie królestwa podbili roku sześćset dziewięćdziesiątego szóstego.	119
Chrześcijanie pańsko i w rozkoszach wychowani, którzy żywemi zostali od pogańskiego miecza, utraciwszy wszystko, jedni w niewolą i poddaństwo zabrani, obrócili się w nędznych wieśniaków, drudzy tułaczami rozproszeni po świecie, stali się przykładem wszystkim chrześcijańskim panom i paniom, z jaką wdzięcznością i pokorą powinni służyć Bogu, którym on w miłym pokoju złotą wolnością i inszemi dobrodziejstwami uszczęśliwia.		Chrześcijanie pańsko i w rozkoszach wychowani, którzy żywemi zostali od pogańskiego miecza, utraciwszy wszystko, jedni w niewolą i poddaństwo zabrani, obrócili się w nędznych wieśniaków, drudzy tułaczami rozproszeni po świecie, stali się przykładem wszystkim chrześcijańskim panom i paniom, z jaką wdzięcznością i pokorą powinni służyć Bogu, którym on w miłym pokoju złotą wolnością i dobrodziejstwami innemi uszczęśliwia.	
A insi, których minęła okrutna ręka, tym samym się rozgorywali w	96	A insi, których minęła okrutna ręka, tym samym bardziej się gruntowali w	122

żarliwości o wiarę.		wierze.	
Podawa mu w ten sposób do zniesienia wolności w Szwecji, aby znaczniejszych Szwedów wygładził, nie przepuszczając i duchownym.	133	Podawa mu w ten sposób do zniesienia wolności w Szwecji, aby panów znaczniejszych wygładził, nie przepuszczając i duchownym.	161-162
Lecz stamtąd dziwnym szczęścia losem uszedł i w chłopskim odzieniu ukryty się taił, myśląc o sposobach Ojczyzny .	140-141	Lecz stamtąd dziwnym szczęścia losem uszedł i w chłopskim odzieniu ukryty się taił, myśląc o sposobach królestwa .	169
(...) rzuciliby się byli do oręża .	143	(...) rzuciliby się byli do broni .	172

Pozostałe zmiany

- Zmiana podmiotu wypowiedzi

1764	strony	1783	strony
Tak ten był naród , który Bóg osobliwą opieką, dobrodziejstwem i łaską nad insze opatrywał; mając zawsze szczególny wzgląd na to, że z niego przewidział i wybrał Niepokalaną Pannę, z której miał przyjąć ludzkie ciało, aby świat zagubiony wybawił.	19	Oni , których osobliwą opieką, dobrodziejstwem i łaską nad insze opatrywał; mając zawsze szczególny wzgląd, że z Pokolenia tego przewidział i wybrał Niepokalaną Pannę, z której miał przyjąć ludzkie ciało, aby świat zagubiony wybawił.	20
Chrześcijanie zmocnieni, zaczęli zażywać wolności złotej, w miłym pokoju, która szczęśliwość póty u nich trwała , póki trwałemi byli w świętej wierze; i statecznemi w zachowaniu przykazań Boskich i Kościelnych, odważnemi przeciwko kacerstwom,	58	Chrześcijanie zmocnieni, zaczęli zażywać wolności złotej, w miłym pokoju, co póty u nich trwało, póki trwałemi byli w wierze, statecznymi w zachowaniu przykazań, odważnemi przeciwko kacerstwom.	83

- Rozbudowanie fragmentu wypowiedzi

1764	strony	1783	strony
U tych zaś wszystkich zapewne i szacunek znajdzie, którzy nie zaciągali z nieprawością związku, lecz mądrością doskonałą, radą przezorną i wspaniałą cnotą Ojczyzny szczęśliwość utrzymać pragną.	19	O tym jestem pewien, że u prawdziwych i wiernych synów i cór ojczyzny miłą przyjaźń i szacunek znajdzie, którzy nie zaciągali z nieprawością związku, lecz mądrością doskonałą, radą przezorną i wspaniałą cnotą jej szczęśliwość utrzymać pragną.	20
Drugie Królestwo Judzkie jeszcze Bóg w wolności zostawił, które tak strasznym braci swoich upadkiem strwożone, udało się cokolwiek w pokorę, lecz wkrótce jako zepsutym ludziom zwyczajna, w szczęśliwości zapomnieli znowu o dawcy wszelkiego szczęścia, powrócili w nieprawość.	23-24	Drugie Królestwo Judzkie patrzyło na ten nieszczęśliwy braci swoich przypadek: tu mu już przynajmniej należało zwrócić się do Boga, złe zwyczaje porzucić. Ale cóż? To zepsutym własna, że choć się zatrwóżą i cokolwiek poprawią, znowu z wolna wybijają z głowy, iż im się to nie stanie, co o inszych słyszą; i powracają w niegodziwe zwyczaje.	24
Ale cóż? Kiedy i oni znowu powrócili do zwykłych rozpusty i owszem poduszczeniem rozwiązłych, prześladowali zuchwale własnych swoich dobrych i świętych pasterzów, odwołując od nieprawości, pilnie utrzymujących przy cnocie.	89-90	Ale cóż? Kiedy i oni niedługo powrócili do zwykłych rozpusty i owszem jeszcze grzechy, bo nie tylko sami chcieli być złemi, ale przeszkadzali do dobrego innym, dlatego prześladowali dobrych swoich i świętych pasterzów,	116

		odwodzących od złego utrzymując przy cnocie.	
(...) wzięła górę nieprawość, duchowni i świeccy powrócili w rozwiązłość, za którą Bóg karania ostatnie: wolał żeby te śliczne, bogate i rozciągle państwa pod pogańską potęgą stękały, niżeli pod nieprawością złych, zepsutych chrześcijan.	92	(...) wzięła górę nieprawość, duchowni i świeccy powrócili w rozwiązłość, za którą zbliżyły im nieba , żeby te karanie ostatnie, wolał Bóg śliczne, bogate i rozciągle państwa pod pogańską potęgą stękały, niżeli pod nieprawością złych, zepsutych chrześcijan.	118

- Wprowadzenie, zmiana wyznacznika kohezji

1764	Strony	1783	Strony
Podwyższa i kiedy chce poniża Narody, daje i odbiera korony, dobrych uszczęśliwia, złych sprawiedliwie karze i odrzuca.	43	Ten podwyższa i kiedy chce poniża Narody, daje i odbiera korony, dobrych uszczęśliwia, złych sprawiedliwie karze i odrzuca.	78
Tą się nadzieją cieszyli, że jeżeli Sołtan będzie chciał tego zamku zażyć na dobiecie Carogrodu, prędzej się obalić może, niżeli go zbuduje.	74	Za tym tą się nadzieją cieszyli, że jeżeli Sołtan będzie chciał tego zamku zażyć na dobiecie miasta, prędzej się obalić może, niżeli on go zbuduje.	100

- Zmiana szyku

1764	Strony	1783	Strony
Nie chcieli powinnej czci oddawać świętym obrazom, sprawiedliwym wyrokiem podani są w niewolą okrutnych mahometanów.	60	Nie chcieli powinnej czci oddawać świętym obrazom, sprawiedliwym wyrokiem podani są w niewolą mahometanów okrutnych.	85

Widzieli do tego i zbliżającą się potęgę turecką.	71	Widzieli do tego i zbliżającą się turecką potęgę.	96
Tam na rozwalinach z gołym stanął orężem.	79	Tam na rozwalinach z gołym orężem stanął.	105
Miasta Kartaginy dobył: zbił liczne nieprzyjacielskie wojska i te królestwa z okrutnej wybawił niewoli.	91	Miasta Kartaginy dobył: zbił liczne nieprzyjacielskie wojska i te królestwa z okrutnej niewoli wybawił.	117

- Wprowadzenie zdań wykrzyknikowych

1764	Strony	1783	Strony
Upadku po długiej stałości lękać się sprawiedliwie należy.	b. s.	Upadku po długiej stałości lękać się sprawiedliwie należy!	b. s.
Mocne rzeczypospolite i niezwyciężone niegdy kwitnących narodów państwa.	3	Mocne rzeczypospolite i niezwyciężone niegdy kwitnących narodów państwa!	3
Uciekali przez bramy drugiego muru do miasta, lecz w trumnie sami się dusząc ciałami swojemi zawalili bramy. Inni rozwalone mury do miasta się darli.	81	Jedni w miasto uciekali przez bramy drugiego muru! Lecz tłumiąc się dusili i samemi sobą zawalili przejście i inni przez rozwaliny murów.	107

Powyższe zmiany w przeważającej większości mają charakter stylistyczny i obliczone były, jak można sądzić, na większą komunikatywność tekstu, a także za sprawą ograniczenia konstrukcji redundantnych oraz zbyt rozbudowanych fraz na zerwanie z „barokowym wielomówstwem”. Składnia Majchrowicza staje się dzięki zmianom bardziej przejrzysta i podporządkowana tokowi argumentacyjno-logicznemu. Niewątpliwie tezy głoszone przez Majchrowicza mają programowo antyoswieceniowy charakter, jednak forma wypowiedzi nie przypomina „mowy zepsutej”, operującej rozbudowanymi conceptami, pustosłowiem, makaronizmami czy pozorną erudycją. Majchrowicz zdaje się respektować postulaty oświeceniowych reformatorów języka polskiego: Stanisława Konarskiego czy Franciszka Bohomolca. Jak wspominałem w pierwszym rozdziale, ze Stanisławem Konarskim

polemizował Majchrowicz jako autorem rozprawy *O skutecznym rad sposobie*, zaś do Franciszka Bohomolca odwoływał się wprost w *Trwałości szczęśliwej królestw*.

Jezuita, mimo że był nauczycielem gramatyki, kwestii językowych w żadnym swoim dziele nie porusza, trudno jednak założyć, że z jednym z najważniejszych problemów epoki zupełnie się nie zetknął, tym bardziej że kwestia stylu była przedmiotem dyskusji w środowisku polskich jezuitów, poczynając od lat czterdziestych osiemnastego wieku, zaś wystąpienia Franciszka Bohomolca można traktować jako swoistą kontynuację refleksji językowych podjętych przez członków Towarzystwa Jezusowego. Jak wskazuje Barbara Kryda, idea przewartościowań w zakresie stylistyki, przejawiająca się w dążeniach do podporządkowania wystąpień publicystycznych czy literackich rygorom jasności, zwięzłości czy logice, wyrasta z paru źródeł jednocześnie – kontaktów z literaturą francuską, rozpowszechnianiem się filozofii *recentorium* oraz „szkolnym oddziaływaniem klasycyzmu jezuickiego”¹⁰⁸.

Świadomość językowa Majchrowicza została ukształtowana raczej nie tyle przez racjonalny model języka wyrastający z myśli Johna Locka, Étienne’a Condillaca, Charles’a Rollina czy Christiana Wolffa, ile przez zmiany w praktyce dydaktycznej szkół jezuickich. Potrzeba głębokich zmian zasygnalizowana została w jezuickiej *Insurekcji o mowach na sejmach i sejmikach* z 1742 roku, postulującej zerwanie z makaronistycznym stylem, choć już wcześniej odzywały się głosy krytykujące styl zbyt ozdobny i zawiły¹⁰⁹. Na przykład w wykładzie *Dux et princeps orator* z 1733 roku wygłoszonym przez jednego z nauczycieli w konwiktzie szlacheckim w Jarosławiu czytamy:

Wiem, że wielu sądzi, iż nie ma doskonalszej wymowy nad tę, która nade wszystko przenosi wyszukane dowcipy. Ja wprawdzie nie wykluczam bezwzględnie dowcipu i wspaniałości, byleby użytej w miarę, ponieważ nie smakują pokarmy zawsze miodem zaprawiane, przyjemne zaś są, jeśli się je zaprawi w miarę potrzeby. Napuszona wymowa jest gadaniną, a nie siłą, jest kwiatkiem przyozdabiającym, lecz pozbawionym trwałości¹¹⁰.

¹⁰⁸ Barbara Kryda, *Szkolna i literacka działalność Franciszka Bohomolca. U źródeł polskiego klasycyzmu XVIII wieku*, Wrocław 1979, s. 41.

¹⁰⁹ Zob. Barbara Kryda, *Język narodowy*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Wrocław 2002, s. 187.

¹¹⁰ Cyt za: Stanisław Bednarski, *op. cit.*, s. 212.

Jak zauważono w badaniach, postulowane zmiany w warstwie stylistycznej związane były nierozdzielnie z refleksją nad gramatyką oraz retoryką¹¹¹, przy czym środowisko nauczycieli w szkołach jezuickich zwracało się nie tyle ku myśli oświecenia, ile raczej ku antycznym i renesansowym korzeniom ideałów „stylu jasnego, naturalnego i stosownego”¹¹². Autorem, u którego wymienione zasady odkryto na nowo, był hiszpański jezuita z XVI w. Cyprian Soarez, autor wielokrotnie wydawanego w Polsce dziełka *O sztuce retoryki* (*De arte rhetorica libri tres*, 1560). Jego wskazówki powtórzono w podręczniku do retoryki Josephusa Juvenciusa *De ratione discendi et docendi* wydanego w 1743 r. Znaczącą postacią dla reformy języka polskiego we wczesnym oświeceniu był także lubelski jezuita Stanisław Jaworski – „jeden z najgorliwszych zwolenników naprawy stylu”¹¹³, autor zbioru mów *Pro vera eloquentia* (1751), w których, wspierając się autorytetem Cyserona¹¹⁴, za wadę stylu uznawał zarówno zbyt dużą zawilgość i rozwlekłość, jak i „zbytnią zwięzłość”¹¹⁵. Jezuita refleksję nad językiem łączył z namysłem filozoficznym, w pismach swoich zwalczał poglądy Kartezjusza i Spinozy, broniąc jednocześnie poglądów epistemologicznych i ontologicznych Arystotelesa¹¹⁶. Do tradycji cyserońskiej odnosił się także Benedykt Herbst, przypomniany przez kręgi jezuickie w 1761. Wspomniany Stanisław Jaworski w przedmowie do wydania listów szesnastowiecznego humanisty przestrzegał mówców i nauczycieli wymowy przed pokusą operowania zbyt ozdobnym stylem, ponieważ takie działanie może zostać odczytane jako przejaw pychy. Herbst głosił także postulat użyteczności jako kluczowy dla wyboru stylu. Jego zdaniem styl musi odpowiadać tematowi wystąpienia, a także zostać podporządkowany zamierzeniom komunikacyjnym¹¹⁷.

Przyjąć należy, że redakcja pierwszego tomu świadczy o wzroście świadomości językowej pisarza. Majchrowicz jednak nie zdołał poprawić pozostałych tomów, gdyż śmierć wytrąciła mu pióro z ręki. Rok kolejnego wydania traktatu to także rok śmierci autora.

¹¹¹ Zob. Barbara Bogułębska, *Tradycje retoryczne w stylistyce polskiej. Narodziny dyscypliny*, Łódź 1996, s. 19-28.

¹¹² Maria Renata Mayenowa, *Wstęp*, [w:] *Ludzie oświecenia o języku i stylu*, red. też, oprac. Zofia Florczak, Lucylla Pszczółowska, t. 1, Warszawa 1958, s. 37.

¹¹³ Stanisław Bednarski, *op. cit.*, s. 220-221.

¹¹⁴ Zob. Bronisław Nadolski, *Wstęp*, [w:] *Wybór mów staropolskich*, Wrocław 1961, s. VII.

¹¹⁵ Stanisław Bednarski, *op. cit.*, s. 220.

¹¹⁶ Roman Darowski, *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego*, „Roczniki Filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1981, z. 1, s. 109-124.

¹¹⁷ Stanisław Bednarski, *op. cit.*, s. 191.

Biorąc pod uwagę żywe zainteresowanie kwestiami stylu i języka w czasach Majchrowicza, można przyjąć, że pisarz realizował postulaty jezuickich reformatorów¹¹⁸, rozumiał potrzebę dostosowania stylu wypowiedzi do celów perswazyjnych, stąd też klucz do opisanego dzieła jezuitów leży nie w badaniu warstwy językowej, czy stylistycznej, lecz szeroko rozumianej retoryczności. Zaangażowanie ideologiczne oraz zacięcie polemiczne Majchrowicza wymusiło w kolejnym wydaniu jeszcze głębszą modernizację języka, tak by uczynić traktat skutecznym narzędziem przekonywania. Autor bez wątpienia widział potrzebę pracy nad tekstem, który zmierzał do modernizacji i uproszczeń, by uczynić go bardziej komunikatywnym.

Trwałość szczęśliwa królestw w warstwie językowej i stylistycznej zbliża się wyraźnie do wzorca oświeceniowych wypowiedzi publicystycznych. Zauważyć także należy, że próby uwspółcześniania języka wielokrotnie skutkowały lepszym stylem w porównaniu do fragmentami niepoprawionymi.

¹¹⁸ W środowisku polskich jezuitów oprócz dążeń reformatorskich zaznaczały się także poglądy hołdujące „wymowie zepsutej”. Do oponentów ruchu reformatorów XVIII wieku można zaliczyć Jana Kwiatkiewicza, Adama Malczewskiego czy Kazimierza Wieruszewskiego. Zob. Stanisław Bednarski, *op. cit.*, s. 184-233.

Rozdział III

„Powszechne i ustawiczne kazanie do całego narodu” – koncepcja podmiotu retorycznego w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów*

Tekst mowy *Do Rzeczypospolitej stanów* jest jednym z najciekawszych fragmentów traktatu jezuita, ważnym dla zrozumienia całości dzieła, a także istotnym z punktu widzenia opisu przemian świadomości formacji konserwatywnej i jawnie antyosiwieceniowej. Moment, w którym wypowiada się Majchrowicz, wypada także uznać za szczególny, jest nim bowiem rok pierwszego rozbioru Polski. Tekst duchowny ukończył 20 kwietnia 1772 roku „po wydrukowaniu ostatniej części” *Trwałości szczęśliwej królestw*. Mowa ta jest ściśle związana z ówczesną sytuacją polityczną i można ją traktować jako swoisty utwór okolicznościowy, zważywszy na fakt, że pisarz nie traktował jej jako integralnej części swojego traktatu. Jak wspomniano, nie została ona dołączona do kolejnego wydania. Jak zaznaczył autor, ostatni tom ukazał się w zupełnie innych warunkach politycznych i społecznych niż dwie początkowe części dzieła – „w wojnie pracę kończę, którą zaczął w pokoju” (TSK, 1764, t. 4, s. 475). Jezuita miał świadomość, że tezy o wiecznej szczęśliwości Polaków i szczególnym miejscu narodu polskiego w roku 1772 wymagają dodatkowego uzasadnienia. Dlatego też zanim przejdziemy do rozważań *stricte* retorycznych, warto omówić kontekst historyczny wystąpienia jezuita.

1. Majchrowicz a literatura barska

Jak dobrze wiadomo, Rzeczpospolita po wstąpieniu Stanisława Augusta Poniatowskiego na tron przechodziła okres intensywnych przemian – był to bez wątpienia czas politycznego przełomu, w którym ostro ścierały się modele światopoglądowe. Z jednej strony mieliśmy zwolenników reform ustrojowych w duchu oświecenia, z drugiej zaś ostrą reakcję mas szlacheckich zaciekle broniących uprzywilejowanej pozycji katolicyzmu i „republikańskiego ducha”. Spory, o których mowa, znalazły swój najpełniejszy wyraz w czasie konfederacji barskiej. W niniejszej pracy wydarzenia z lat 1767-1772 będą traktowane, przy ryzyku pewnego uproszczenia, jako okazja do rekonstrukcji horyzontu umysłowego konserwatywnie zorientowanych mas szlacheckich oraz ich ideologów. Bez wątpienia wspólną płaszczyznę zwolenników zrywu barskiego i pracy Majchrowicza wyznaczał

stosunek do dysydentów oraz akcentowanie obowiązku obrony zagrożonej wiary katolickiej, tak często podnoszone w początkowym okresie konfederacji¹¹⁹. Postawa barzan, a także samego Majchrowicza wiązała się również z „potępieniem i odrzuceniem wszystkiego, co wprowadzono w Polsce od 1764 roku”¹²⁰. Tezy głoszone przez Majchrowicza jeszcze przed intronizacją Stanisława Augusta Poniatowskiego mogłyby z powodzeniem powędrować na sztandary konfederatów, zaś zaciekle obrona tradycji „republikańskich” znakomicie nadawała się do tego, by przemawiać do wyobraźni tych, których akces do konfederacji podyktowany był nie tyle namysłem politycznym, ile zrywem uczuć patriotycznych, połączonych z przywiązaniem do tradycyjnego modelu stosunków społecznych. Trudno przeczyć, że istnieje związek ideologiczny między hasłami barzan a koncepcjami politycznymi czy teologicznymi jezuitów, natomiast jeśli idzie o związki genetyczne, wiążą się one z postacią arcybiskupa lwowskiego Władysława Hieronima Sierakowskiego, konfederata barskiego, na którego zamówienie powstała *Trwałość szczęśliwa królestw*. Oprócz postawy swojego patrona na stosunek Majchrowicza do konfederacji barskiej wpływ zapewne miało także oficjalne stanowisko Towarzystwa Jezusowego.

Środowisko zakonu jezuitów, podobnie jak całe społeczeństwo, było podzielone, jeśli idzie o stosunek do konfederatów¹²¹. Większość członków Towarzystwa Jezusowego opowiadała się po stronie Stanisława Augusta Poniatowskiego, choć bywali i tacy, którzy sprzyjali szlacheckiej opozycji. August Franz von Essen wspomina nawet, że monarcha raz w tygodniu zapraszał jezuitów na obiad, dopóki jeden z nich ostro nie zaatakował króla, wzywając go do wzmocnienia patriotycznej postawy, mimo to August Poniatowski zachowywał dobre stosunki z Towarzystwem Jezusowym¹²². Ze środowiska Towarzystwa Jezusowego wywodzili się kolejni spowiednicy monarchy¹²³. Emanuel Rostworowski stosunek Poniatowskiego do jezuitów opisywał następująco:

¹¹⁹Zob. Jerzy Michalski, *Mentalność polityczna konfederatów barskich*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, red. Zofia Stefanowska, Warszawa 1970, s. 15-16.

¹²⁰*Ibidem*, s. 26.

¹²¹ Zob. Hanna Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764-1864)*, Lublin 1983, s. 9-39.

¹²² Władysław Konopczyński zauważa, że stosunek duchowieństwa do konfederacji barskiej w dużej mierze uzależniony był od polityki samych władz zakonnych. Do obozu zakonników sprzyjających Stanisławowi Augustowi uczony zalicza jezuitów, pijarów i teatynów, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że wielu jezuitów sympatyzowało z postulatami konfederatów. Zob. Władysław Konopczyński, *Konfederacja barska*, Warszawa 1991, t. 2, s. 742-745.

¹²³ W najbliższym otoczeniu króla działało wielu jezuitów i eks-jezuitów. Do najważniejszych należeli: Sebastian Lachowski, Ignacy Witoszyński, Tadeusz Jurewicz, Adam Naruszewicz, Jan Albertrand czy Franciszek Bohomolec. Zob. Emanuel M. Rostworowski, *Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta*, [w:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. Marian Marek Drozdowski, Warszawa 1991, s. 16.

August Poniatowski miał wielkie i odwzajemnione uznanie dla Stanisława Konarskiego, szczególną predylekcję żywił jednak do jezuitów. Przypisywał im zresztą świadome przystosowanie się do gustów i przesądów sarmackich, przedstawiając w swoich pamiętnikach w sposób spektakularny odnowę jezuickiego szkolnictwa z lat 50. Kiedy jezuita „ujrzeli sukcesy teatynów i pijarów, przebudzili się. Ich matadorowie po naradzie orzekli: *Królestwo ciemności dobiega końca, będzie użyteczne pokazać światła. Mamy je*. Od razu dokonali wielkich zmian w całej metodzie nauczania. Piękna łacina, historia, geografia, matematyka i dobry gust w wymowie zastąpiły w ich szkołach śmieszne nauczanie, które dotąd powodowało u uczniów jedynie dozgonną odrazę do studiów. Nie upłynęły dwa lata, a jezuita pozostawili daleko za sobą pijarów, bowiem mieli ci jedynie Konarskiego, podczas gdy oni zawsze umieli zachować w swoich klasztorach dużą liczbę ludzi uprawiającą po cichu dobre studia”. Jako król spodziewał się Poniatowski wielu korzyści ze strony potężnego i uczonego zakonu (...); kasatę przyjął jako nieszczęście¹²⁴.

Na stosunku jezuitów do konfederatów barskich zaciążyła polityka papieża, co w przypadku Towarzystwa Jezusowego wydaje się faktem dość oczywistym. Jeszcze przed koronacją Stolica Apostolska czyniła dyplomatyczne zabiegi, mające na celu zabezpieczenie uprzywilejowanej pozycji religii rzymskokatolickiej w Polsce. Stanisław August zapewnił ówczesnego nuncjusza, że nie dopuści do zrównania praw katolików i dysydentów. Już niedługo stało się oczywiste, że możliwości decyzyjne nowego króla są dość ograniczone, a Petersburg, grożąc powołaniem synodu narodowego w Polsce, wymusił uznanie praw duchownych protestanckich i prawosławnych. Traktat ratyfikowany 5 marca 1768 roku zmusił papieża do podjęcia skomplikowanej gry dyplomatycznej, w której unikał jednoznacznego opowiedzenia się przeciwko Poniatowskiemu. Kiedy arcybiskup Sierakowski zwrócił się do Klemensa XIII z prośbą o „pozwolenie na daninę z dóbr kościelnych w Polsce na rzecz konfederacji jako ruchu religijnego”, papież skarcił biskupa, przypominając mu, że jest opiekunem wszystkich katolików i jedyne, czego pragnie, to zgody wszystkich wiernych w Rzeczypospolitej¹²⁵.

W mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* Majchrowicz odnosił się do konfederacji barskiej i koliszczyzny. O ile powstanie ludu ukraińskiego ocenia jednoznacznie negatywnie, podkreślając rozmiar spustoszeń i liczbę ofiar, o tyle do konfederacji barskiej odnosi się z pewnym dystansem, unikając jednoznacznej oceny. Jego zdaniem wydarzenia z lat 1767-

¹²⁴ *Ibidem*, s. 13.

¹²⁵ Zob. Mariusz Affek, *Stolica Święta a Polska w latach 1764-1772 w aspekcie sytuacji międzynarodowej*, [w:] *Życie kulturalne a religijność...*, op. cit., s. 77.

1772 są niezaprzeczalnym znakiem działania Opatrzności. Zaś za źródło dramatu, jaki rozegrał się w Rzeczypospolitej, uznaje brak narodowej zgody:

Dopuścił [Bóg] najpierw w narodzie niezgody, pomieszał mądrych rady, poróżnił zmysły. Powstają przeciw sobie mocniejsi na wzajemne zniszczenie, a gdy im nie wystarcza siły, sprowadzają obcych na swój chleb, na swe majątności, na swoje karki orężne, kajdany na nogi: zaczyna się wojna. Do tego karania przydaje Bóg drugie, przepuszcza, że własni poddani buntują się na Ojczyznę i panów, kołą, wyrzynają ludzi, część wielką królestwa pustoszą. To się jeszcze nie kończy następuje trzecie: morowe powietrze trupem ściele tysiącami z narodu. Przecież te dwa karania już z Dobroci Najwyższego Pana tym czasem jakkolwiek ustały. Wojna jeszcze trwa, pustoszy dwory, majątności, miasta, a z ludzi mieczem pożera, a drugich pędzi w niewolą, i innych nędzą trapi (TSK, 1764, t. 4, s. 479-480).

Majchrowicz w powyższym fragmencie nawiązuje do koliszczyzny, zrywu konfederatów barskich oraz zarazy, która ogarnęła Wołoszczyznę z Ziemią Sanocką w czerwcu 1770 roku i trwała do stycznia roku następnego. W opisywanych wydarzeniach kaznodzieja widzi boskie napomnienia, wzywa do pokuty i moralnej odnowy narodu, polegającej na odrzuceniu oświeceniowych nowinek oraz powrotu do „starożytnej wiary”. Jednocześnie jezuita za trudne położenie kraju oskarża innowierców oraz zwolenników zrównania w prawach dysydentów i katolików. Stosunek Majchrowicza do konfederacyjnego zrywu jest ambiwalentny – z jednej strony popiera religijne postulaty barzan, z drugiej zaś w ich wystąpieniu widzi tragedię narodu targanego bratobójczymi walkami, które skutecznie wykorzystują obce dwory.

Mowy *Do Rzeczypospolitej stanów* nie da się wpisać zupełnie w ramy literatury barskiej¹²⁶ ze względu na jej wyraźnie dyskursywny, retoryczny i nieanonimowy charakter. Trzeba natomiast podkreślić, że rozkwit literatury publicystycznej w czasie konfederacji barskiej ze swym wyraźnie profetycznym rysem¹²⁷ nie pozostał bez wpływu na wzmocnienie wielu tez Majchrowicza. Literatura barska, a także samo doświadczenie konfederacyjne nie tyle stały się źródłem nowych idei czy rozwiązań, ile wyostrzyły niektóre myśli, uobecniające się we wcześniejszych fragmentach Majchrowiczowskiej rozprawy. Jeśli porównać tezy głoszone przez jezuitę w roku 1764 z tymi, które formułował w 1772 roku, widoczny staje się

¹²⁶Opieram się na definicji literatury barskiej zaproponowanej przez Janusza Maciejewskiego, który terminem tym określa „okolicznościową poezję oraz (rzadziej zresztą występującą) prozę artystyczną skupioną tematycznie wokół wydarzeń, których głównym aktem była zawiązana na wiosnę 1768 roku konfederacja barska” (Janusz Maciejewski, *Literatura barska (1767-1772)*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, op. cit., s. 59).

¹²⁷Zob. Emanuel Rostworowski, *Książę Marek i prorocтва polityczne doby radomsko-barskiej*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, op. cit., s. 29-57.

zwrot w kierunku historiozofii katastrofistycznej. Przesunięciu ulegają także inne akcenty. O ile podmiot retoryczny ujawniający się w *Trwałości szczęśliwej królestw* kreuje się na dziejopisa, mającego aspiracje dać obszerny wykład na temat dziejów powszechnych i narodowych, o tyle już w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* mamy raczej do czynienia z natchnionym profetą czy narodowym kaznodzieją, przy czym Majchrowicz nie uniknął także tutaj paradoksów ideowego ruchu barskiego. Janusz Maciejewski koincydencję pierwiastków apokaliptycznych i providencjalistycznych w literaturze barskiej wyjaśnia w następujący sposób:

Owo poczucie kryzysu, zagrożenia w odniesieniu nie tylko do dotychczasowego świata wartości, a także, a może przede wszystkim, w stosunku do całości i niepodległości państwa polskiego, było zarazem elementem nowym, który przyniósł okres barski. Dla mentalności szlacheckiej czasów saskich naczelną było bowiem poczucie bezpieczeństwa, trwałość dotychczasowych stosunków, zaufanie do (...) Opatrzności. Naczelną było przekonanie o idealności ustroju Rzeczypospolitej. Teraz dotarło jednak do mentalności mas szlacheckich przekonanie, że coś się w tym gmachu popsło, zarówno wewnątrz niego, jak i na zewnątrz. Więcej: że grozi nam znacznie coś gorszego, że trzeba działać, walczyć, bronić. (...) Czasem owo odczucie konkretyzuje się nawet w widmo grożącej krajowi niejasnej katastrofy. Wyrazem jego jest popularność *Profecji księdza Marka*. Oczywiście ów katastrofizm ma swoje odpływy i przypływy. (...) Przy czym wagi tego katastrofizmu nie zmniejszają liczne deklaracje wiary w Opatrzność, we wszechmoc Boga, który mimo licznych klęsk potrafi ostatecznie pognać wroga¹²⁸.

Wyraźny wpływ idei barskich zaznacza się także w odmiennym określaniu własnego audytorium retorycznego. O ile w przedmowie do *Trwałości szczęśliwej królestw* Majchrowicz wyraźnie zwraca się do przedstawicieli narodu szlacheckiego, o tyle swoje słowa w mowie z 1772 roku kieruje do wszystkich „stanów Rzeczypospolitej”, co można potraktować jako echo demokratycznych haseł barzan, którzy starali się, powtarzając doświadczenia potopu szwedzkiego, poruszyć także umysły mieszczan, a nawet chłopów.

¹²⁸ Janusz Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki Oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994.

2. Homiletyczność mowy *Do Rzeczypospolitej stanów*

Orację Majchrowicza należy traktować jak autokomentarz do całego traktatu. Jezuita w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* wyłuszczył i raz jeszcze uargumentował zasadnicze tezy swojej pracy.

Mowę pisarz rozpoczął zapewnieniem, że jego wystąpienie ma status „mowy natchnionej”, stwierdzając „com pisał nie czyniłem z siebie” (TSK, 1764, t. 4, s. 475), a także przyznał, że cały tekst *Trwałości szczęśliwej królestw* ma być niezbitym dowodem na to, że „Bóg wszystkimi królestwami sprawiedliwie rządzi” (TSK, 1764, t. 4, s. 476). W rozwinięciu duchowny skoncentrował się na uargumentowaniu i usensownieniu współczesnych sobie wypadków politycznych. Bóg – według Majchrowicza – miał chronić Polaków przez długie wieki, lecz gdy ci odeszli od wiary przodków, najpierw ostrzegał ich, zsyłając wojny na sąsiadów Rzeczypospolitej (wojna siedmioletnia), aż uznawszy, że Polacy zupełnie zlekceważyli Boże napomnienia, zesłał na nich wojnę domową (powstanie kozackie na Ukrainie, zaraza na terenie Rusi i Małopolski). Całość zaś zakończył wezwaniem narodu do postępowania „torem cnót przodków” (TSK, 1764, t. 4, s. 487) i prośbą o Boże miłosierdzie.

Z punktu widzenia teorii retoryki mowę *Do Rzeczypospolitej stanów* traktować należy jako *peroratio*, retoryczne zakończenie traktatu *Trwałość szczęśliwa królestw*. W mowie tej, zgodnie z zasadami sztuki oratorskiej, Majchrowicz jeszcze raz powtarza najważniejsze argumenty zasadniczego dzieła, tak wyselekcjonowane, by zapadły w pamięć odbiorcom. Jak uczyła teoria retoryczna, najważniejszą funkcją zakończenia było odwoływanie się do uczuć odbiorców, osiągane dzięki wyeksponowaniu cech mówcy. W *peroratio* najpełniej może się uobecnić *ethos* mówcy, bowiem skuteczność oddziaływania mowy – jak przypomina Jakub Zdzisław Lichański – zależy od tego, „kto wywoła wiarę w prawdziwość swoich słów”¹²⁹. Wiedza o sile perswazyjnej zakończenia należała do podstawowego wyposażenia mentalnego każdego, kto zetknął się choćby z krótkim kursem retoryki w szkole zakonnej. Utrwalał ją w swojej retoryce *De arte rhetorica libri tres* m. in. Cyprian Soarez – autor, który od lat sześćdziesiątych szesnastego wieku funkcjonował w programach szkół jezuickich jako autorytet¹³⁰. Poglądy tego autora, bez wątpienia znane także Majchrowiczowi, przytacza Eugenija Ulčinajtė:

¹²⁹ Jakub Zdzisław Lichański, *Retoryka od renesansu do współczesności – tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2002, s. 171.

¹³⁰ Zob. Ryszard Montusiewicz, *Kultura retoryczna kolegów w XVII i połowie XVIII wieku. Rekonesans materiałowy*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984, s. 175-210.

[W *peroratio* – P. Ś.] orator miał osiągnąć ostateczny cel swojego występu – wzruszyć słuchaczy, i to nie tylko tych, którzy już z własnej woli byliby do tego skłonni, ale także tych, którzy byli spokojni albo leniwi. Tu orator powinien wykorzystać wszystkie możliwości sztuki mówienia, musi ujawnić emocjonalną siłę słowa, dzięki której wypowiedź oratorską można nazwać *flexanima*. Jednak żeby to osiągnąć i sam orator powinien być wzruszony, i mieć w sobie tę namiętność albo zachwycenie, które chce wzbudzić u słuchaczy¹³¹.

Uogólniając, można powiedzieć, że w *peroratio* najpełniej mogły ujawnić się strategie perswazyjne, polegające na uwypukleniu cech podmiotu retorycznego. Majchrowicz, zdając sobie sprawę z uwikłania własnego dzieła w kontekst wydarzeń polityczno-społecznych, a także mając na względzie cele dydaktyczno-religijne, świadomie włączył traktat w przestrzeń utworów z pogranicza publicystyki, historiografii i teologii.

Sam Majchrowicz swoją mowę nazywa „ustawicznym kazaniem do całego narodu” (TSK, 1764, t. 4, s. 482), akcentując tym samym te treści swojej książki, które zawierają wyraźne pouczenie, a także najpełniej pozwalają mu ujawnić siebie samego jako autorytet religijny. Nie bez znaczenia pozostaje także genetyczne pokrewieństwo między formą traktatu a kazaniem tematycznym nazywanym od IV w. nie tylko terminem *contio*, ale także *tractatus* czy *oratio*, w którym to duchowny dawał egzegetyczny komentarz do określonego problemu teologicznego. Za patronów kazania tematycznego teoretycy literatury uznają Grzegorza Teologa oraz św. Ambrożego¹³². Nad wyborem Majchrowicza zaciążyła także nowożytna tendencja podporządkowania kaznodziejstwa retoryce, z tym tylko zastrzeżeniem, że sztuka oratorstwa kaznodziejskiego od świeckiej retoryki różniła się zakresem poruszanych problemów, celem oraz właśnie odmiennym umocowaniem podmiotu retorycznego¹³³. Kaznodziejstwo kładzie nacisk na cele moralne, a jego istotnym wyróżnikiem „jest pouczenie moralne, bezpośrednie, niekiedy apodyktyczne w swej formie”¹³⁴. Słowa Majchrowicza w kazaniu, inaczej niż w traktacie historycznym, zyskują charakter mowy uświęconej, on zaś staje się reprezentantem Kościoła Powszechnego.

¹³¹Eugenija Ulčinajtė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, s. 74.

¹³²Zob. Beata Śniecikowska, *Kazanie*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. Grzegorz Gazda, Słownia Tyniecka-Makowska, Kraków 2006, s. 343.

¹³³Zob. Leszek Szewczyk, *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, t. 36, z. 1, s. 133.

¹³⁴Mirosław Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. Hanna Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 69.

Przyjęcie takiej strategii przez Majchrowicza otworzyło dwie perspektywy, które w omawianej mowie wzajemnie się warunkują, jedna to sfera stylistyczno-językowa (retoryczna), druga zaś teologiczno-doktrynalna¹³⁵. Wybierając formę kazania „do czytania” wpisał się w długą tradycję polskiego kaznodziejstwa politycznego, której na gruncie polskim patronuje Piotr Skarga. Podobnie jak autor *Kazań sejmowych* pisarz chce utrzymać wrażenie komunikacji bezpośredniej¹³⁶, będąc świadomym oratorskiego charakteru kazania, dlatego też jego oracja sprawia wrażenie spisywania myśli na żywo, wygłaszania ich w niedookreślonym *tu i teraz*, nieprzypadkowo więc podał dokładną datę jej spisania (20 kwietnia 1772 roku), a także posłużył się czasownikami w aspekcie niedokonanym („w wojnę pracę kończę”). To właśnie konsekwencja posłużenia się formą kazania, gatunkiem parateatralnym, w którym najpełniej może ujawnić się podmiot retoryczny, nawiązujący specyficzną więź z odbiorcą¹³⁷. Jak stwierdza Mirosław Korolko: „w strukturze gatunku literackiego kazania – mowy religijnej – centralne miejsce zajmuje podmiot retoryczny”¹³⁸, dlatego też jego praktyka wygłaszania kazań poddawana była ścisłej kontroli ze strony władz zakonnych lub szerzej kościelnych, tak by wykluczyć z kazań treści stojące w sprzeczności z oficjalnym stanowiskiem zwierzchności kościelnej.

Nie bez znaczenia w tym względzie były także nawiązania intertekstualne – duchowny mógł wspierać się poza *Biblią* jedynie na źródłach doktrynalnie poprawnych i autorytetach uznanych oficjalnie przez zwierzchników kościelnych. Nieprzypadkowo Majchrowicz przywołuje dzieła Piotra Skargi¹³⁹.

Majchrowicz kilkakrotnie odwołuje się w swoim traktacie do tradycji kaznodziejstwa dogmatyczno-apologetycznego, wyrastającego w warunkach kontreformacji. Charakterystyczną cechą tego nurtu było odwoływanie się do autorytetu starożytnych retorów Cycerona i Kwintyliana, jeśli idzie o kształt językowy kazania, oraz akcentowanie problemów

¹³⁵ Mirosław Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. Maria Jasińska-Wojtkowska, Krzysztof Dybciak, Lublin 1993, s. 41-42.

¹³⁶ Zob. Mirosław Korolko, *O prozie kazań sejmowych Piotr Skargi*, Warszawa 1971, s. 25.

¹³⁷ Por.: „Kazanie ze swej istoty gatunkowej należy zarówno do sztuki pisarskiej, jak i do sztuki wykonawczej, oratorskiej, krasomówczej, sztuki wygłaszania i gestu. Jest więc kazanie podobnie jak teatr, pograniczem zespołu sztuk, a sam tekst (druk lub manuskrypt) kazania nie jest jeszcze kazaniem (mową) w swoim integralnym wymiarze. Kazanie to *action*, *pronuntiatio* konkretnego podmiotu retorycznego (kaznodziei) do konkretnej grupy odbiorców” (Mirosław Korolko, *Między retoryką...*, *op. cit.*, s. 47).

¹³⁸ *Ibidem*, s. 49.

¹³⁹ W samym tekście mowy *Do Rzeczypospolitej stanów* Majchrowicz bezpośrednio odwołuje się jedynie do fragmentów Pisma Świętego. Trudno jednak odseparować omawianą orację od całości dzieła, dlatego też kiedy wymaga tego omawiany problem, zdecydowałem się przywołać te nazwiska, które w znaczący sposób zaważyły na retorycznym charakterze kazania, zarówno w jego warstwie językowej, jaki i znaczeniowej.

doktrynalnych w warstwie teologicznej¹⁴⁰. W przypadku Majchrowicza osią wykładu doktrynalnego stała się koncepcja Bożej Opatrzności, sama mowa *Do Rzeczypospolitej stanów* zdradza pewne podobieństwa z barokowym kazaniem moralistycznym, z tym jednak zastrzeżeniem, że *genus demonstrativum* jako narzędzie pochwały lub nagany ustępuje miejsca wypowiedzi zarówno deliberatywnej, jak i profetycznej.

Pisarz w tekście traktatu odwołuje się do dwóch autorytetów kaznodziejskich. Jako pierwszego wypada wymienić Cyserona, którego pisma i poglądy retoryczne w znaczący sposób uwarunkowały nie tylko tradycję retoryczną, wykształciły ideał mówcy, ale także wpłynęły na ideologię polityczną. Jezuita parokrotnie nawiązuje do Cyserońskiego traktatu *O mówcy*, ujawniając się zarazem jako zwolennik etosu mówcy wyrażonego w słynnej definicji *vir bonus, dicendi peritus*, gdzie „bonus” należy rozumieć zgodnie z teologicznymi ideałami człowieka dobrego moralnie. Cyseroński ideał mówcy ukształtował staropolski wzór retora jako człowieka prawego, a jednocześnie obywatela zatroskanego losami ojczyzny¹⁴¹. Odwołanie do Arpinaty pozwala Majchrowiczowi uzasadniać i dodatkowo wzmocnić zajmowane stanowisko w warstwie publicystyczno-politycznej¹⁴².

Kolejnym autorytetem, tym razem religijnym, na którym wspierał się Majchrowicz, był św. Augustyn. Średniowieczny filozof domagał się od retora łączenia wiedzy o sztuce retorycznej (*ars retorica*) z wiedzą z zakresu teologii i filozofii chrześcijańskiej. Augustyn w dziele *De doctrina Christiana* bazował na Cyserońskim ideale mówcy obdarzonego mądrością, podkreśla przy tym, że źródłem tej mądrości ma być prawda objawiona zawarta w Piśmie Świętym. Mówca (*orator Christianus*) staje się nauczycielem ludu, objaśniającym Słowo Boże, winien więc zgodnie z zaleceniami Augustyna głosić tylko to, co „dobre, słuszne i święte: *iusta, santa, bona*”¹⁴³. Takie określenie powinności retora wpływało w naturalny sposób na cele samych czynności retorycznych. Starożytna triada – *docere, movere, delectare* określająca trzy najważniejsze cele oratorstwa, wprowadzona została w obręb zagadnień etycznych, ulegając tym samym w augustiańskiej filozofii reinterpretacji. Na plan pierwszy wysunęło się *docere*, któremu Augustyn podporządkował funkcję poruszania sumień słuchaczy i sprawiania im przyjemności. Mówcy chrześcijańskiemu wolno zrezygnować z

¹⁴⁰ Zob. Mirosław Korolko, *O prozie...*, op. cit., s. 63-66.

¹⁴¹ Zob. Zbigniew Rynduch, *Jak kształtował się ideał mówcy w dawnej Polsce*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie” 1974, nr 3, s. 31-36.

¹⁴² Kwestię sygnalizowaną tutaj omawiam szerzej w rozdziale poświęconym źródłom obcym, z których czerpał jezuita.

¹⁴³ Maria Cytowska, *Źródła staropolskiej wiedzy retorycznej. Średniowiecze – renesans – barok*, [w:] *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce*, red. też, Teresa Michałowska, Warszawa 1999, s. 48.

delectare pojętego jako przyjemność momentalna, towarzysząca aktowi odbioru oracji, na rzecz *docere*, które miało przyczynić się do odnowy moralnej słuchacza i umożliwić dostąpienie łaski zbawienia, dającej się ujmować także w kategoriach eudajmonicznych, to bowiem Bóg ma być jedynym i ostatecznym warunkiem osiągnięcia duchowego szczęścia. Święty Augustyn nie rezygnował więc z pojęcia *delectare*, lecz wzbogacił je o konotacje soteriologiczne, budując koncepcję *delectatio victrix* – „zwycięskiego rozkoszowania”, „boskiej radości”¹⁴⁴. Tak ujęta koncepcja mówcy chrześcijańskiego pozwalała mu na sięganie po środki mogące wzbudzić opór u słuchaczy, kaznodzieja winien sobie dawać prawo do napominania i ganienia audytorium, nie mógł czynić tego, skupiając uwagę na sobie – przesłaniać sobą Bożego przesłania.

Mając na względzie powyższe uwagi, nie można się dziwić deklaracji Majchrowicza, który samego siebie nazywa „nikczemnym” (TSK, 1764, t. 4, s. 475). Mamy tu do czynienia z realizacją starożytną zasady *captatio benevolentiae*¹⁴⁵, a także z zabiegiem warunkującym przybranie pozy proroka, który może o tyle przepowiadać Słowo Boże, o ile sam zdaje sobie sprawę z własnej grzeszności. Podmiot retoryczny w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* ujawnił się z jednej strony jako mówca zatroskany losami ojczyzny (*vir bonus*), z drugiej zaś jako orator chrześcijański (*orator Christianus*), wzywający do moralnej odnowy własny naród, co pozwala ująć omawianą mowę w kategoriach charakterystycznych dla publicystyki wyznaniowej.

3. Profetyzm mowy *Do Rzeczypospolitej stanów*

Polska proza publicystyczna z uwagi na zdemokratyzowane życie polityczne w pierwszej Rzeczypospolitej, sprzyjające oratorskim wystąpieniom, zdradzała najwięcej pokrewieństw z retorycznym *genus deliberativum*. Rodzaj deliberatywny zaważył przede wszystkim na tych utworach literackich, których „celem było zachęcenie, odradzanie, przestroga, czy pobudzenie”¹⁴⁶. Natomiast w przypadku kazań politycznych *genus deliberativum* nie wydaje się kategorią, dzięki której można by ująć złożoności zjawiska leżącego na pograniczu, co wypada jeszcze raz podkreślić, działalności *strictae* publicystycznej oraz religijnej. Dlatego też badacze oratorstwa kaznodziejskiego wskazują na istnienie

¹⁴⁴ Henri de Lubac, *Augustinianism and modern theology*, tłum. Lancelot Sheppard, Nowy Jork 1969, s. 78-81.

¹⁴⁵ Zob. Mirosław Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1999, s. 79.

¹⁴⁶ Edmund Kotlarski, *Polska proza publicystyczna XVI i XVII wieku wobec tradycji retorycznej*, [w:] *Retoryka a literatura*, op. cit., s. 57.

czwartego rodzaju retorycznego, rozwijającego się razem z *ars praedicandi: genus propheticus*. Rodzaj profetyczny daje się esencjonalnie określić poprzez odwołanie do kategorii podmiotu retorycznego. Retor jedynie przekonuje – doradza lub odradza, mówca chrześcijański, kapłan nie tylko wzoruje się na poetyce prorocत्व Starego Testamentu, ale także – tak jak czyni to Majchrowicz, kreuje się na biblijnego proroka. Należy w tym miejscu przypomnieć, że prorocy Starego Testamentu już u zarania chrześcijaństwa stawiani byli za wzór wymowy kościelnej¹⁴⁷. Tak stylizowany podmiot retoryczny wydaje się szczególnie predestynowany do podejmowania kwestii politycznych, łącząc je jednocześnie z teologicznym przesłaniem¹⁴⁸. Majchrowicz wprost odwołuje się do poetyki starotestamentowej, podkreślając, że jego słowa należy traktować analogicznie do biblijnego proroctwa:

Com pisał, nie czynilem z siebie, ale za powodem tego, który mnie nikczemnego wzbudził, w pisaniu objaśnił i żebym dokończył, utrzymywał przy życiu (TSK, 1764, t. 4, s. 475).

Takie modelowanie podmiotu retorycznego szczególnie często uobecniało się w momentach nasilania się ruchów antyinnowierczych w Kościele katolickim, nie dziwi więc fakt, że rozwiązania sprawdzone w czasach kontrreformacji ożyły na nowo w walce z dysydentami. Majchrowicz nie tylko w całym traktacie, ale także w jego zwieńczeniu ostro wypowiada się przeciwko innowiercom, traktując ich jako zagrożenie dla bytu państwowego. Jako probierz moralności i prawdziwej wiary posłużyć miał przewidywany przez autora stosunek do jego słów. Majchrowicz już na początku swojej mowy określa docelowe audytorium, utożsamiając je ze wspólnotą wiernych. Przyjrzyjmy się fragmentowi:

Tę [pracę – P. Ś.] (jako bywa zwyczajnie) jedni mają w szacunku, drudzy się z niej śmieją, insi nienawidzą. Co mnie wielce cieszy, bo słyszę i uważam, że ją cnotliwi szanują, zepsuci jej nie wierzą, prześladują i palą niewierni. (...) Niech kto, jak chce, sądzi. Ja więcej nic nie wiem, tylko com napisał (TSK, 1764, t. 4, s. 475).

W słowach tych pobrzmiewają, choć zredukowane są do jednej wzmianki, polemiki jezuickie z innowiercami, mające na celu obronę katolickich dogmatów.

¹⁴⁷Zob. Mirosław Korolko, *Uwagi o genealogii kazania politycznego w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski*, kom. red. Jan Zygmunt Jakubowski, Zdzisław Libera, Janina Kulczycka-Saloni, Janusz Kapuściak, Wojciech Jerzy Podgórski, Warszawa 1968, s. 158.

¹⁴⁸Zob. Mirosław Korolko, *Między retoryką...*, *op. cit.*, s. 50.

To właśnie potrydencka tradycja, żywo obecna w kręgach jezuickich także w XVIII wieku, determinowała strategię retoryczną ujawniającą się w tekście Majchrowicza. Profetyczny rys podmiotu retorycznego z łatwością legitymizował znaną od czasów renesansu, szczególnie rozpowszechnianą w czasach reformacji, ideę Polski jako narodu wybranego. Biblijne dzieje narodu izraelskiego miały dobitnie pokazywać, że byt polityczny jest ściśle warunkowany przez stan moralny wspólnoty, jej stosunek do wiary i nakazów Boga. Trzeba ponadto dodać, że Majchrowicz stał na stanowisku, że upadek narodu wybranego stanowi prefigurację nie tylko upadku Rzeczypospolitej, ale także innych państw i narodów. Koncepcja providencjalizmu ulega pod piórem jezuita uniwersalizacji, nie zaś, jak chcieli tego niektórzy badacze, nacjonalizacji. Majchrowicz wskazuje, że dzieje Izraela traktować należy jako ujawnianie się sposobu realizacji boskiego planu, który uwidacznia się w dziejach całej ludzkości. Świadczy o tym poniższy fragment:

Bóg i Stwórca całym światem sprawiedliwie rządzi, w tym królestwami wszystkimi, w tych każdym z osobna człowiekiem. Dobrych uszczęśliwia za cnoty, złych za nieprawości karze. Choć nie zaraz, bo niekiedy czeka, czas dając tym do opamiętania, tamtym do większej zasługi. Przecież gdy dopełnią miary, nikt się oprzeć nie może rządowi Wszechmocności Jego. To samo pokazałem w tej książce na tyłu upadłych i trwających królestwach, na różnych narodach i ludziach (TSK, 1764, t. 4, s. 476).

Upadają te królestwa i narody – twierdzi jezuita – które odstępują od prawdziwej wiary. Takie antyinnowiercze przesłanie w sposób najpełniejszy dało się wyrazić, skutecznie bronić i zaszczepiać w umysłach wiernych właśnie poprzez odwoływanie się do starotestamentowych profecji. Nieprzypadkowo Stanisław Sokołowski, pierwszy teoretyk kaznodziejstwa w Polsce, w skromnym, acz znaczącym dziełku *Partitiones ecclesiasticae*, wydanym w Krakowie w 1589 roku, nakazuje chrześcijańskim kaznodziejom naśladować Izajasza i Jeremiasza¹⁴⁹. To właśnie ze wzoru kazania politycznego ukształtowanego w warunkach walki z ruchem reformacyjnym korzystał Majchrowicz, konstruując omawianą mowę. Ten typ kaznodziejsko-oratorskich wystąpień, wyrastających ze starotestamentowych napomnień oraz natchnionych wizji przyszłości narodowej, a wtórnie także ze średniowiecznych kazań karcących¹⁵⁰, pozwolił duchownemu świadomie utrzymywać mowę

¹⁴⁹Zob. Mirosław Korolko, *Rola retoryki klasycznej w interpretacji Biblii na przykładzie literatury kaznodziejskiej w Polsce XVI wieku*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin 1986, s. 165.

¹⁵⁰ Zob. Mirosław Korolko, *Uwagi o genologii ...*, op. cit., s. 163-167.

w tonie biblijno-profetycznym, choć należy także zwrócić uwagę, że i tutaj dopatrzeć się można reinterpretacji elementów antycznej teorii retoryki. Według jej wskazań we fragmencie końcowym mówca dla wzbudzenia afektu może wyrażać swoje oburzenie (*indignatio*) lub skarżyć się (*conquestio*)¹⁵¹. Obie te emocje wyrażał duchowny także poprzez nawiązania do ksiąg prorockich.

Majchrowicz odwoływał się między innymi do proroka Izajasza i Jeremiasza – wybór ten oczywiście wynikał z ideologicznej wymowy całego dzieła¹⁵². Jezuita przy użyciu odwołań biblijnych chciał wezwać naród do moralnej odnowy, skarżąc się jednocześnie na upadek obyczajów, łamanie przykazań Boskich i Kościelnych, a także wieszcząc rychły koniec Rzeczypospolitej. Jeszcze w XVIII wieku wierzone, że lamentacje Jeremiasza powstały zanim Jerozolima upadła¹⁵³. Przywołanie postaci proroka pozwalał podmiotowi retorycznemu wyrazić i uzasadnić ubolewanie nad upadkiem moralnym ojczyzny, a także postawić siebie w pozycji „jedyne sprawiedliwego”. Jeremiasza można uznać za jednego z proroków najbardziej naznaczonych piętnem tragizmu. Podejmował on samotną walkę przeciwko całemu narodowi, co potęgowało werbalizowane w *Lamentacjach* uczucie osamotnienia. Z zapałem zwalczał kult bożków, synkretyzm religijny i moralne rozluźnienie, wynikające z podważania prawdy objawionej i gardzenia tradycyjnymi wartościami narodu wybranego. Prorok odważnie piętnował także nadużycia możnych, stając się przykładem bezkompromisowej i odważnej walki w obronie prawdziwej wiary. Majchrowiczowi postać proroka Jeremiasza umożliwiła także legitymizację głoszonej przez siebie koncepcji historycznego providencjalizmu. Tak jak Jeremiasz przypisywał sobie pełną znajomość wyroków boskich i widział w klęskach, które spadały na naród wybrany, wyraźne znaki działania Bożej sprawiedliwości, tak też Majchrowicz widzi we współczesnych sobie wydarzeniach widomy znak kary boskiej za popełnione grzechy. Daje temu wyraz na przykład w poniższym napomnieniu:

Pod chłostami jęczą, a w zaczętej rozwiązłości żeby Bóg nie przestał chłostać. W utrapieniach i jękach, a w złych swoich nałogach, w oziębłości i lekceważeniu boskich i kościelnych przykazań, tudzież własnych powinności. (...) Chcą, aby się Bóg nad nimi użalił, a nie chcą się poprawić, aby gniew jego sprawiedliwy oddalili od siebie. Chcą, żeby się zmiłował, a przez nieprawość zakładają tamę miłosierdziu jego i przez nowe grzechy wzywają sprawiedliwość, żeby karał więcej i

¹⁵¹ Zob. Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 116.

¹⁵² Szczegółowemu opisowi odwołań do Biblii poświęcam odrębny rozdział.

¹⁵³ Zob. Lech Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. Stanisław Łach, t. 10, cz. 2, Poznań 1968, s. 26-31.

odrzuć od siebie wszystkie nieszczęścia. Co nas wielce bojaźnią przerażać powinno. Czyli to nie jest znakiem odrzucenia, następującej zguby, potargania i zniszczenia narodów (TSK, 1764, t. 4, s. 483).

Majchrowicz, idąc tropem wskazanym w Księdze Jeremiasza, odwoływał się do Dekalogu, z tym że nie czynił on żadnego rozróżnienia między przykazaniami Boskimi i kościelnymi. W Jeremiaszowych orędziach wybrzmiewają słowa oburzenia na „niesprawiedliwość, kłamstwa i bałwochwalstwo”¹⁵⁴, w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* jezuita potępia „odstąpienie od pobożności przodków” „rozpustne zwyczaje” i „swawolę” (TSK, 1764, t. 4, s. 477), pojętą jako zaprzeczenie prawdziwej wolności. Lamentacyjne tony duchownego-profety wyrażają się także w poniższym opisie:

Mieliśmy Ojczyznę wynieść do stopnia najwyższego szczęścia: aż upadliśmy na łeb i tę pogrążyli do największej biedy. Stodoły i szpitale puste, bydło wygubione, majątności zniszczone, dwory, miasta, kościoły złupione, inne ogniem spalone, inne rozsypane w gruzy, ich miejsca żałosnemi mogiłami okryte. Lud w grobach, insi jęczą w niewoli, insi pozostali trwogą, nędzą, ubóstwem strapieni giniemy (TSK, 1764, t. 4, s. 480).

W powyższym opisie szczególną uwagę przykuć może złamanie zasady *decorum*, polegające na użyciu dosadnego określenia „łeb”. Warto jednak wspomnieć, że praktyka łączenia stylu wysokiego ze stylem niskim znajdowała swoje uzasadnienie we wczesnochrześcijańskiej koncepcji języka retorycznego, pozwalającej łączyć elementy niskie z wysokimi. Działanie takie wywodziło się z chrześcijańskiej idei wcielenia – tak jak Bóg przybrał ludzkie ciało, budując tym samym więź między tym, co wzniosłe, a tym, co niskie – tak też chrześcijański retor mógł przekraczać w języku granicę między patosem a potocznością¹⁵⁵. Rzecz jasna nie bez znaczenia jest tutaj również emocjonalne nacechowanie tekstu, które skuteczniej realizuje postulat poruszania słuchacza (*movere*).

Powyższy, apokaliptyczny ton pozwala jezuitie wprowadzić do traktatu i uzasadnić partie prorockie. Majchrowicz uważa się za następcę biblijnego proroka Izajasza, a swoje słowa traktuje nie jedynie jak egzegezę Pisma Świętego, a niemalże jak Słowo Boże. *Trwałość szczęśliwa królestw* ma być Boskim przesłaniem skierowanym bezpośrednio do narodu polskiego.

¹⁵⁴ Ryszard Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 73.

¹⁵⁵ Zob. Mirosław Korolko, *Między retoryką a teologią...*, op. cit., s. 51.

Wielki i Dobry Pasterz Chrystusowych owieczek, który i usiłowania na misjach w tej mierze łaskawie wspomaga, i do tej mnie książki pisania (jakom z początku nadmieniał) przywiódł i zachęcił, pragnąc, aby ta była powszechnym i ustawicznym kazaniem do całego narodu, to w swoim do mnie pisaniu wyraża, co niegdyś Bóg do Izajasza Proroka: „Położyłem (pisze) słowa moje w ustach twoich: wołaj, mów, pisz żeśmy się bardzo popsuli polscy świeccy i duchowni, a we wszystkich stanach!” Daleko ustąpiliśmy od prawdziwej pobożności przodków! (TSK, 1764, t. 4, s. 482).

W tych słowach kluczowa jest postać Izajasza – mesjańskiego proroka i kaznodziei, który w swoim nauczaniu łączył treści moralizatorskie i teologiczne z refleksją polityczną. Izajasz działał w czasach nieustannego zagrożenia Judy atakami ze strony Asyryjczyków, a za jego życia Jerozolima niemal upadła¹⁵⁶. Majchrowicz, porównując się do Izajasza, zbudował jednocześnie paralelę między zagrożoną upadkiem Jerozolimą a pogrążoną w chaosie Rzeczpospolitą. Jak Izajasz zwalczał religijny synkretyzm, tak Majchrowicz potępiał innowierców. Izajasz wzywał naród judzki do skruchy, przestrzegał przed Sądem Bożym, Majchrowicz apelował do Polaków, by podjęli trud odnowy moralnej w duchu gorliwej religijności, wyrażającej się przywiązaniem do instytucjonalnego Kościoła i tradycyjnego modelu pobożności.

Mowa *Do Rzeczypospolitej stanów* w warstwie homiletycznej zdradza także inne pokrewieństwa z prorocstwami Izajasza – Księga Izajasza zawiera wyraźne ostrzeżenie przed upadkiem narodu i utratą państwowości, wieszczy niewolę, lecz jednocześnie zawiera obietnicę szczęśliwości, jeśli tylko naród właściwie odczyta Boże napomnienia i zastosuje się do wskazań proroków i kaznodziejów. Przyjrzyjmy się fragmentowi:

O szczęśliwy nad insze (nawet w terażniejszych nieszczęściach) polski zacny narodzie! Nic więcej nie zostaje tylko wszystkim a szczerze nawrócić się do Boga i dawnej pobożności przodków. *Oto czeka Pan, aby się zmiłował nad nimi*. Niech mu wieczne dziękczynienia będą! Że za jego łaską wielu zacnych domów i z pokornym pospółstwem tak czynią. Ale jeszcze potrzeba, żeby tak naśladowali insi, inaczej jeśli którzy ani temi karaniem nie dadzą się zmiękczyć: niech pewni będą, iż sprawiedliwość wieczna gotuje im cięższe. Twardego faraona naśladowują w nieczułości na wszystkie napomnienia boskie, przyjdzie im koniec twój, kiedy tegoż przykładem, gdy się niepodzielną docześnie i wiecznie zginą. Wy, zacni synowie i córki prawowiernej Ojczyzny torem cnót przodków waszych postępujcie w pobożności. Przyjdzie czas, którego Bóg otrze łyż z oczu

¹⁵⁶ Zob. Wilfrid J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 2012, *passim*.

waszych i przywróci z szczęśliwością pokój, lecz pamiętajcie o tym i to podawajcie potomnym, iż ten póty znowu trwać będzie, póki naród statecznie w świętej wierze, pobożności i cnocie.

Majchrowicz traktował dzieje narodu Izraela jako egzemplum historiozoficzne – historia narodu wybranego stała się prefiguracją losów Rzeczypospolitej, on zaś sam stylizował się na proroka, który upomina i wznosi lamenty nad upadkiem religii i obyczajów. W jego retoryce wspartej egzegezą biblijną ostateczne potępienie i upadek ojczyzny rysowały się jako realne zagrożenie, jednak sens swojego posłannictwa upatrywał w poprowadzeniu narodu do zbiorowego aktu skruchy i nawrócenia. Temu zamiarowi podporządkowana została nie tylko warstwa znaczeniowa, ale również językowa i stylistyczna.

Majchrowicz w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* korzysta w warstwie topiki inwencyjnej z tzw. *loci theologici*, które są podstawowym budulcem kazania. Autor zawęził je do Pisma Świętego, nie wziął pod uwagę pism ojców Kościoła czy żywotów świętych. I tak odwołuje się do Listu do Galatów, Księgi Daniela, dwukrotnie do Księgi Judyty, pierwszego Listu do Koryntian, Księgi Przysłów, dwa razy do Lamentacji Jeremiasza, Księgi Izajasza i Księgi Psalmów. W mowie, jak i w całym tekście *Trwałości szczęśliwej królestw* jezuita o wiele częściej cytuje Stary Testament. Strategia taka wynikała z konsekwentnej realizacji wzoru *genus propheticus*, który w odróżnieniu od *genus patristicus*, cechującego się „wyważoną intelektualnie i emocjonalnie tonacją” wzorowaną na Nowym Testamencie (szczególnie Listach św. Pawła), opierać się miał przede wszystkim na prorocत्वach starotestamentowych¹⁵⁷. Spośród wymienionych nawiązań biblijnych, oprócz omówionych wyżej Lamentacji Jeremiasza i Księgi Izajasza, w rozpatrywanym kontekście znaczenie mają odniesienia do ksiąg Daniela, Judyty i Psalmów.

Tak jak Jeremiasz i Izajasz, tak też Daniel był postacią często przywoływaną w kazaniach profetycznych. Postać tę daje się odczytywać także jako ideał kaznodziejski. W Biblii Prorok powołany był bowiem przez Boga do realizacji określonej misji – miał nauczać Słowa Bożego, ćwiczyć się w pokorze i posłuszeństwie, napominać własny naród, nawet wtedy, kiedy jego słowa budziły u słuchaczy opór. Jego dzielność obarczona została nakazem głoszenia wyłącznie przesłania Stwórcy, który jako jedyny „gwarantował skuteczność i siłę prorockiego słowa”¹⁵⁸, nie wolno mu było wypowiadać słów, które nie pochodziły bezpośrednio od Boga. Majchrowicz, wprowadzając aluzję do postaci Daniela, usytuował się

¹⁵⁷Zob. Mirosław Korolko, *Między retoryką..., op. cit.*, s. 50.

¹⁵⁸ Małgorzata Krzysztofik, *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 186.

w randze proroka natchnionego, tym odróżniającego się od tzw. fałszywych proroków, że nie wieszczy własnych wizji, lecz gorliwie poddaje się woli Najwyższego, wypełniając naznaczoną mu misję. Nawiązanie do księgi Daniela pozwalało kaznodziei zaznaczyć swój autorytet, a także po raz kolejny wzmacniało ideologiczną wymowę dzieła.

Podobnie rzecz się ma, jeśli idzie o funkcję przywołania posłannictwa Judyty. W jej losach ujawnia się teologiczna koncepcja boskiej sprawiedliwości, zapowiadającej karę dla wszystkich nieprzyjaciół Boga. Judyta ponadto ma „ilustrować prawdę, że Bóg nigdy nie opuszcza swojego ludu”¹⁵⁹. Majchrowicz, kończąc swoją mowę, jeszcze raz wciela się w rolę narodowego kaznodziei, który cytując werset 9 Psalmu XXVIII (w Biblii Jakuba Wujka oznaczonego numerem 27): „Zbaw lud twój, Panie, i błogosław dziedzictwu twojemu i rządz go i wywyższaj go aż na wieki”, ustami psalmisty wyraża nadzieję na to, że Bóg utrzyma szczególną pozycję Rzeczypospolitej, bo – jak się wydaje – w kontekście tym „lud” rozumiany jest nie tylko jako wspólnota społeczna, narodowa, ale także religijna. Ludem szczególnie przez Boga umiłowanym mają być, rzecz jasna, chrześcijańscy rodacy autora.

Teza ta, zasadniczo pochlebna dla słuchaczy, w retoryce Majchrowicza posłużyła jako element perswazyjny – stała się przesłanką pozwalającą jezuicie dowieść i utrzymać w mocy tezę ogólniejszą, jakoby Bóg bezpośrednio ingerował w dzieje polityczne i społeczne jego ojczyzny. Do wywołania lęku patriotyczno-religijnego, którego skutkiem miała być pokuta, żal za grzech, a w konsekwencji nawrócenie, posłużył kaznodziei retoryczny wzór zachowań amplifikacyjnych, obecny także w księgach prorockich Starego Testamentu. Dzięki temu różnica między prawdą a prawdopodobieństwem została zatarta. Zabiegi amplifikacyjne zaznaczają się wyraźnie już w warstwie tematycznej kazania. Majchrowicz posłużył się kontrastem, by uwypuklić różnicę między sytuacją Rzeczypospolitej a wydarzeniami, które rozgrywały się poza jej granicami, a także by jeszcze raz uwydatnić przemiany społeczne i polityczne, jakie zaszły między rokiem 1764 a rokiem 1772:

O, niedawne przez dziesięć lat czasy! Cóż tam słyszeć było? Co widzieć? Prawda, straszne wojny, rozruchy, pożary, zniszczenie miast, dworów, wygubienie ludzi, spustoszenie królestw. Ale tylko w sąsiednich narodach. Nasze polskie granice dzieliły nas od tego nieszczęścia. My w porządku nich byliśmy i spokojni. (TSK, 1764, t. 4, s. 476-477)

Majchrowicz amplifikował rozmiar zniszczeń, jakie przyniosła wojna siedmioletnia, by jednocześnie podkreślić pokój, panujący za rządów Augusta III Sasa, a także by po raz

¹⁵⁹ Wilfrid J. Harrington, *op. cit.*, s. 345.

kolejny zaznaczyć różnicę w sytuacji nadawczej i pośrednio obronić aktualność głoszonych przez siebie tez.

Jezuita wykorzystywał także amplifikację, by wyjaskrawić grzechy współczesnych, przy jednoczesnym wyostrzeniu zasług przodków, uwidaczniających się w przywiązaniu do religii katolickiej, wartości republikańskich i cnotliwego życia:

Sprzyskrzył nam się pokój, bo dawny. Mile smakowały nowości chociażby przez wojnę. Wychowani w szczęściu, nie znaliśmy biedy, przeto tęskniliśmy do niej. Nie byliśmy wdzięczni za dawną szczęśliwość, którą nam Pan Najwyższy dawał. Pięliśmy się do nowej, układając w wzniosłych rozumach, że jakiejś osobliwszej nabędziemy własnymi siłami i nawet nie dbając o Boga, że nowy świat, uszczęśliwienie nowe czynimy w ojczyźnie. Przestrzegał nas to Bóg to okolicznymi wojnami i zniszczeniem sąsiadów. (...) Potrzeba było z nieprawości nawrócić się do Boga, do pokuty, do poprawy życia i cnoty. Ale cóż (mówili), że to dawnych Polaków prostota, a teraz wiek mędrszy. Te są dawnej wiary obrządki, a ta w niesmak poszła. Zasmakowali w nowej wszystkich błędów i rozwiązłości złożonej. (...) Otóż skutki naszego odstąpienia od pobożności starodawnych Polaków, otóż mamy nieprawości owoce. (TSK, 1764, t. 4, s. 477-480)

Powyższy fragment służy poruszeniu czytelnika, ma on za zadanie wzbudzić moralny wstrząs. Wartości pozytywne, takie jak pokój, dostatek, szczęśliwość, pokora i „prostota” stały się walorami przeszłości, podtrzymywanymi dzięki wierze katolickiej. Majchrowicz uważał porzucanie wiary przodków, pod wpływem prądów oświeceniowych („wiek mędrszy”) za największe zagrożenie dla bytu państwowego, „chorobę” współczesności, z której wynikają bieda, wojny i wszelakie nieszczęścia. Kaznodzieja ujawnił się tu bezpośrednio jako strażnik narodowej i religijnej tradycji, a zarazem jako przeciwnik ideologii oświeceniowej, którą obarcza winą za regres moralny, społeczny i polityczny Rzeczypospolitej oraz traktuje ją jako przejaw pychy człowieczej.

Swoich tez dowodzi, używając środków również charakterystycznych dla amplifikacji inwencyjnej. Przykładowo w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* wykorzystał *incrementum*:

Powstają przeciwko sobie najmocniejsi (...) Do tego karania przydaje Bóg drugie (...) poddani część wielką królestwa pustoszą (...) To jeszcze się nie kończy następuje trzecie. Morowe powietrze trupem ściele tysiącami z narodu (TSK, 1764, t. 4, s. 478-479).

Majchrowicz, stosując tę figurę amplifikacyjną, jednocześnie ilustruje działanie Bożej sprawiedliwości. Bóg, widząc, że naród oddala się od „starożytnej wiary”, sięga po coraz

dotkliwsze kary, zaczynając do poróżnienia szlachty, poprzez bunt poddanych, na zesłaniu zarazy skończywszy.

Styl profetyczny zaznacza się nie tylko w topice teologicznej czy amplifikacji tematycznej, ale, co zrozumiałe, realizowany jest konsekwentnie także w warstwie elokucyjnej. Tradycyjnie jako wyróżniki stylu profetycznego traktuje się antytezy, inwersje, anafory¹⁶⁰, do tej listy dopisać możemy także pytania retoryczne czy aitiologie. W poniższym fragmencie jak w soczewce skupiają się wszystkie ważniejsze środki elokucyjne zastosowane przez Majchrowicza, będące jednocześnie doskonałą ilustracją warstwy stylistycznej tekstu profetycznego. Znajdujemy w nim bowiem wszystkie środki stylistyczne czy retoryczne charakterystyczne dla *genus propheticus*¹⁶¹. Przyjrzyjmy się fragmentowi:

Przestrzegał nas Bóg to okolicznemi wojnami i zniszczeniem sąsiadów, to upadkami tak wielu królestw, to przez czułych i świętych biskupów, przez gorliwych o zbawienie i dobro nasze księży, nawet przez zacnych prawowiernych i cnotliwych obojej płci świeckich. Te wszystkie przestrogi mieli sobie niektórzy za próżne postrachy. Czemu? *Bo wyrócili rozum swój i odwrócili oczy swe, aby nie patrzyli w niebo, ani pamiętali na sądy sprawiedliwe* (Daniel 13,9). Potrzeba było z nieprawości nawrócić się do Boga, do pokuty, do poprawy życia i cnoty. Ale cóż (mówili), że to dawnych Polaków prostota, a teraz wiek mędrszy. Te są dawnej wiary obrządki, a ta w niesmak poszła. Zasmakowali w nowej ze wszystkich błędów i rozwiązłości złożonej. Aż tu po dawnemu, lekceważąc grzmoty, doznaliśmy piorunów. Dobywa Bóg bicia i zaczyna chłostać. (...) Cóż teraz? Gdzież owe wielkie nasze nadzieje? Gdzie obietnice jakiegoś nowego osobliwszego szczęścia? Gdzie podnoszenie miast, nieprzebrane z majątności bogactwa? Gdzie skarby? Gdzie po dworach skarbce napelnione złotem? (TSK, 1764, t. 4, s. 478-480).

W warstwie elokucji Majchrowicz stosuje tu wyrafinowaną odmianę aitiologii, jaką jest etopeia. Jezuita sięga także po *comparatio*, porównując dawną szczęśliwość z nędzą współczesności, oraz po *congeries*. Nagromadzenie staje się tutaj szczególnie często eksploatowanym środkiem retorycznym, mającym uwydatnić erudycyjność autora, a także uwypuklić jego zaangażowanie moralne¹⁶².

¹⁶⁰ Zob. Mirosław Korolko, *Uwagi o genologii ...*, op. cit, s. 169-170.

¹⁶¹ W powyższym fragmencie łatwo identyfikowalne są antytezy: „Te wszystkie przestrogi mieli sobie niektórzy za próżne postrachy”; „To dawnych Polaków prostota, a teraz wiek mędrszy”; inwersje: „Przestrzegał nas Bóg”; „Dobywa Bóg bicia”; anafory i pytania retoryczne: „Gdzież owe wielkie nasze nadzieje? Gdzie obietnice jakiegoś nowego osobliwszego szczęścia? Gdzie podnoszenie miast, nieprzebrane z majątności bogactwa? Gdzie skarby? Gdzie po dworach skarbce napelnione złotem?” oraz aitiologie „Czemu? Bo wyrócili rozum swój i odwrócili oczy swe, aby nie patrzyli w niebo, ani pamiętali na sądy sprawiedliwe.

¹⁶² Do sygnalizowanych tutaj zagadnień powrócę w następnym rozdziale.

Znamienne, że kiedy zadaje pytanie o przyczyny ignorowania ostrzeżeń Boskich, nie odpowiada własnymi słowami, lecz odpowiedź włożył w usta proroka Daniela. Kolejny raz, tym razem w warstwie wysłowienia, umacniając własny autorytet, przy jednoczesnym podtrzymaniu paralelności sytuacji Rzeczypospolitej i upadającej Jerozolimy.

4. *Vir bonus – homo profetans*

Analiza mowy *Do Rzeczypospolitej stanów* byłaby niepełna bez odwołania się do kategorii *imitatio*. Teorie imitacji, chociażby te sformułowane w kręgach jezuickich przez Antonia Possevina, musiały być znane Majchrowiczowi. Autor dzieła *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* zachęcał, by naśladować zarówno w praktyce przepowiadania, w nauczaniu, a także w szeroko pojętej twórczości literackiej księgi Starego Testamentu¹⁶³, jednocześnie napominając, by wszystkie poczynania duchownego realizowały idee *pietas*. Nie może więc dziwić, że imitacja ksiąg prorockich ujawniła się w literaturze kaznodziejskiej tuż po doświadczeniu konfederacji barskiej, gdy ostre, antyinnowiercze stanowiska przybrały na sile. Wszakże to Stary Testament scala ideę państwowości z ideą wiary. Konwencja prorocka znakomicie nadawała się do walki z innowiercami, oświeceniowymi nowinkami czy w końcu do obrony interesów politycznych kleru. Z kolei porennesansowa teoria imitacji *Biblii*, wsparta antycznymi koncepcjami retora, doprowadziła do stworzenia retorycznego wzoru proroka, charakteryzującego się głęboko ugruntowanymi poglądami teologicznymi, pasją polemiczną oraz aktywnym zwalczaniem innowierców¹⁶⁴. Ten wywodzący się z ruchu kontrreformacyjnego ideał kaznodziei Majchrowicz w pełni realizował, kreując się świadomie na autorytet moralny, społeczno-polityczny, duchowy, a także profetyczny, tym poważniejszy, że naśladowający biblijnych proroków.

Koncepcja podmiotu retorycznego ujawniająca się w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów* jest logiczną kontynuacją perspektywy ideologicznej wyrażonej w całości traktatu, choć zdaje się intensyfikować niektóre zasadnicze cechy dzieła. Zrozumienie strategii retorycznej twórcy jest jednym z warunków umożliwiających właściwe odczytanie sensu całości traktatu. Wartości *Trwałości szczęśliwej królestw* nie sposób bowiem mierzyć kryteriami zarezerwowanymi dla dzieł *stricte* historycznych. Pomiot mówiący nie kreuje się przecież na bezstronnego kronikarza, lecz na kapłana, strażnika religijno-narodowej

¹⁶³ Krzysztof Obremski, „*Psalmodia*” na tle barokowej teorii imitacji *Biblii*, [w:] tegoż, *Psalmodia polska. Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 13-40.

¹⁶⁴ Mirosław Korolko, *Rola retoryki klasycznej...*, *op. cit.*, s. 164-165.

spuścizny, depozytariusza prawdy rozumianej nie w kategoriach faktograficznych, a teologicznych.

Rozdział IV

Biblia w *Trwałości szczęśliwej królestw* – teologia, historiozofia, retoryka

Majchrowicz, pisząc *Trwałość szczęśliwą królestw*, sięgał po Biblię ponad trzy tysiące razy. Podkreślić należy, że Biblia była dla niego przede wszystkim niepodważalnym autorytetem, jak też źródłem historycznym, z którego czerpał informacje o dziejach Izraela i narodzinach chrześcijaństwa. Biblia służyła mu także jako rezerwuar toposów i motywów. Postacie czy wydarzenia biblijne stawały się źródłem pouczeń, przestróg, wzorów osobowych. W końcu w Biblii Majchrowicz szuka uzasadnienia dla swoich poglądów, zarówno na porządek i sens dziejów, jak i na sprawy życia społecznego.

O jej znaczeniu Majchrowicz wypowiadał się wprost. Dla niego była bezwzględny źródłem prawdy, zarówno tej rozumianej w sposób logiczny, jak i tej interpretowanej ontologicznie. Biblijna prawda przekraczała miała ramy czasu cyklicznego, odsłaniając przyszłe i przeszłe wydarzenia:

Lubo do tego pewniejsze bywają znaki te, które się przez samych ludzi dzieją, właśnie ich obyczaje i sprawy. Bo są nie tylko upadku znakami, ale i przyczyną, gdyż o nich nieomylnie objawienie w Piśmie Świętym mamy od samego Boga, który się w słowach swoich nie omylił nigdy. (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 3)

Parę stron dalej pisał, że Biblia jest także źródłem prawa i moralności, potwierdzając tym samym totalność nakazów religijnych, obejmujących wszystkie sfery ludzkiej działalności:

Dlatego Bóg, Najwyższy Rządca, oprócz światła rozumu, dał narodom ludzkim na piśmie swoje prawa. Jaki porządek zachować powinni najpierw względem Boga, a potem i między sobą samymi. Opisał, jak się mają sprawować kapłani, królowie, wodzowie i żołnierze rządzić. Sędziowie lud sądzić. Rodzice i dzieci, panowie, słudzy i poddani, panny i młodzianie, w domu, w kościele i na każdym miejscu, co czynić, o czym się rozmawiać, kiedy pracować albo odpoczywać. I święcić, co i kiedy jeść, kiedy i jakie posty zachować, czego się wystrzegać mają. Wszystko to opisane mamy podanym od Boga porządkiem w prorokach i Piśmie całym. (...) A w naszym stanie łaski: Cóż nam Syn Boski przyniósł na ziemię? Tylko dobry porządek. Tego przez całe życie słowem i przykładem nauczał przez siebie samego, przez apostołów swoich i od siebie postawiony jest Kościół. Pełne jest Pismo Święte o tym, pełne apostołów listy, dzieje i nauki, jak

się mają sprawować wszystkie stany ludzi względem wiary, Boga i ojczyzny, każdy według swojego urzędu (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 9-10).

Taka interpretacja Biblii umożliwiła wykorzystanie jej do celów politycznej polemiki czy szerzej – wypowiedzi publicystycznej. Podkreślić należy, że takie posługiwanie się tekstem w tradycji literackiej doby staropolskiej nie było ani niczym nowym, ani rzadkim¹⁶⁵.

Charakterystyczne dla recepcji Biblii przez Majchrowicza było to, że raz duchowny odwoływał się do ksiąg biblijnych, uwzględniając ich moralny i teologiczny wymiar jako domkniętej semantycznie całości, innym razem daną księgę traktował jako zbiór cytatów, abstrahując niejako od jej zasadniczej wymowy.

Różnicę tę znakomicie pokazuje charakter przywołań Księgi Rodzaju i Pieśni nad Pieśniami. Majchrowicz interpretował tę pierwszą przede wszystkim w kategoriach historycznych, dlatego też zwracał uwagę na informacje o początkach stworzenia świata, potopie, dziejach narodu wybranego, niewoli egipskiej czy zburzeniu Sodomy. W Księdze Genesis szukał, zgodnie z tradycją patrystyczną, ugruntowania dla swoich poglądów historiozoficznych – Bóg rządzący światem to karzący władca dziejów, który za posłuszeństwo nagradza, za występki zaś karze. Jezuita, powołując się na autorytet Pisma Świętego także przypomina o przymierzu Boga z ludem Abrahama. Kontynuatorem przymierza ma być Kościół katolicki. Recepcja Księgi Rodzaju nie zaskakuje. Jezuita odwoływał się do utrwalonych w tradycji kodów znaczeniowych związanych z postaciami biblijnymi¹⁶⁶. Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* nie zabrakło więc Izaaka czy Józefa, Dawida oraz Salomona¹⁶⁷.

Pierwsza księga Biblii wykorzystana została przez Majchrowicza w trzech celach. Po pierwsze, by zaktualizować koncepcję Boga starotestamentowego, po drugie, by

¹⁶⁵ Sposób wykorzystania Biblii przez Majchrowicza wpisuje się w recepcję Biblii charakterystyczną dla całej formacji staropolskiej, ze szczególnym uwzględnieniem czasów kontrreformacji.

Zob. Małgorzata Krzysztofik, *Recepcja Biblii w literaturze staropolskiej – przegląd problematyki*, [na:] <http://www.ujk.edu.pl/strony/Malgorzata.Krzysztofik/bibliastp.pdf>, dostęp 15.03.2013 r.

¹⁶⁶ Powyższe przykłady pozwalają stwierdzić jednoznacznie, że Majchrowicz wykorzystywał postaci biblijne w celach znaczeniowych, modelująco-oceniających oraz komunikacyjnych. Zob. Edward Kasperski, *Między poetyką i antropologią postaci*, [w:] *Postać literacka – teoria i historia*, red. tenże, Warszawa 1998, s. 40.

¹⁶⁷ Starotestamentową historię Izraela Majchrowicz prezentuje w pierwszym tomie dzieła, poświęcając jej proporcjonalnie najwięcej miejsca (TSK, 1764, t. 1, s. 1-52). W tym miejscu skoncentrowałem się na postaciach mających największe znaczenie w interpretacji dzieła Majchrowicza, w tomie pierwszym oprócz wymienionych pojawiają się jeszcze następujące postaci biblijne: Noe (TSK, 1764, t. 1, s. 6-7), Ozeasz, Salmanazar (TSK, 1764, t. I, s. 23), Nabuchodonozor (TSK, 1764, t. 1, s. 27), Nemrodus (TSK, 1764, t. 1, s. 28), Ninus, Nemrod (TSK, 1764, t. 1, s. 29), Salmanazar, Senacheryb (TSK, 1764, t. 1, s. 30), Baltazar, Cyrus (TSK, 1764, t. 1, s. 31), Zorabel, Nechemiasz (TSK, 1764, t. 1, s. 37), Aggeusz (TSK, 1764, t. 1, s. 38).

uargumentować wezwania do posłuszeństwa wobec Kościoła katolickiego, po trzecie zaś, by udzielić określonych upomnień moralnych.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z Pieśnią nad Pieśniami. Majchrowicz odwoływał się do niej dwukrotnie, przywołując jedynie fragment wersetu 8:6 – „mocna jest jako śmierć miłość” (Pnp, 8:6). Myśl ta pojawiała się w następujących fragmentach:

Mocna jest jako śmierć miłość (Pnp, 8:6) i tak mocna być powinna w duchownych, aby się przeciwnością żadną, żadnym uciśnieniem nieprzyjaciół albo przyjaciół zdradliwą ponętą, ani nawet obalić, ale mając pierwszy *początek i ostatni koniec* (Ap 1:8) przed oczyma i w sercu i we wszystkich sprawach Boga, żeby się starała usilnie jemu pozyskiwać wszystkich (TSK, 1764, t. 4, s. 20).

Dlatego mądrość wieczna mówi: *Mocna jest jako śmierć miłość* (Pnp 8:6). Gdy jest miłość według Boga i zdrowego rozumu porządna, o! Co czyni dla Stwórcy! Dla Ojczyzny! Dla wiary! Gdy jest miłość według skłonności ślepa. O jak zaślepia i doskonale rozumy i w rozpacz prowadzi (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 390).

W każdym z powyższych cytatów werset biblijny został wykorzystany jako perykopa, raz interpretowana jako „miłość najwyższa”, którą powinni kierować się w swoim działaniu duchowni, by innym razem miłość tę przeciwstawić miłości „ślepej”, wrogiej wobec Boga, ojczyzny i wiary.

Jezuita wykorzystał zatem Pismo Święte, by przedstawić dzieje Izraela w optyce sakralno-universalnej, odkryć i wzmocnić profetyczny wymiar własnego przekazu oraz znaleźć oparcie w autorytecie Pisma Świętego dla swoich poglądów na sprawy moralne czy społeczne, dlatego też nawiązania do Biblii podzielone zostaną zgodnie z funkcją, którą pełnią w dziele Majchrowicza. Pamiętajmy przy tym, że jezuita odwoływał się do Biblii w sposób selektywny. Do jednych ksiąg sięgał kilkadziesiąt razy, inne zupełnie pomiął, przesłania płynące z jednych wersetów powtarzał wielokrotnie, używając ich do celów argumentacyjnych, inne wersety wykorzystał jedynie retorycznie.

„Retoryczny” sposób wykorzystania ksiąg Starego i Nowego Testamentu widać doskonale w rozdziałach zawierających teologiczną interpretację dziejów państwa polskiego. W tej części znajdują się całe rozdziały opierające się zupełnie lub prawie zupełnie na Biblii. Pisarz dla celów stylistycznych przeplatał swój wywód wersetami biblijnymi. Wystarczy przywołać rozdział, którego część tytułu stanowi biblijną frazę „*Mądrość gdzie bywa* (Jk

28:12)? Która w złotej wolności utrzymuje narody (...)", gdzie cytaty z rozmaitych ksiąg biblijnych pojawiają się blisko pięćdziesiąt razy. Znajdują się tam zarówno cytaty z Księgi Mądrości, jak i Apokalipsy, obok starotestamentowych ksiąg prorockich (Ezechiel, Jeremiasz, Ozeasz) mamy ewangelistów Mateusza i Łukasza (TSK, 1764, t. 2, s. 99-117). Podobne zabiegi czynił jezuita także w tych księgach, których treść opierała się w większości na źródłach historycznych. Oto niewielka próbka majchrowiczowskiej strategii:

Od dwóch świątobliwych panów Mieclawa i syna jego Bolesława Chrabrego zaczęta, rozkrzewiona i umocniona wiara przez wszystkie wieki niestrudzona stała, rozkwitając się w swoich Polakach w prawdziwie chrześcijańskie cnoty. (...) Zaraz przy pierwszych nawrócenia początkach wpoili to serce i pamięć Polacy, iż *jako ciało bez ducha jest martwe, tak i wiara bez uczynków martwa jest* (Jk 2:26) (TSK, 1764, t. 1, s. 19).

Jak widać, cytat z Listu Jakuba posłużył Majchrowiczowi jako sentencja, dość luźno wiązana z przedstawianymi wydarzeniami. Ten i wiele innych fragmentów *Trwałości szczęśliwej królestw* pozwala przypuszczać, że jezuita wplatał w wywód cytaty z Pisma Świętego, kierując się przede wszystkim asocjacjami, co rzecz jasna nie może przesłonić jego zasadniczej, ideologicznej roli.

Niestrudzona badaczka Biblii Anna Świderkówna słusznie porównała Pismo Święte do „księgozbioru”, wielkiej „biblioteki”, która w swojej wielości stanowi pewną potencjalność sensów domagającą się aktualizacji i interpretacji¹⁶⁸. Wobec historycznie zmiennych akcentów w biblijnej egzegezie pamiętać należy, że analiza sposobu wykorzystania Biblii przez jezuitę pozwala nie tyle określić źródła jego światopoglądu, ile precyzyjnie odczytać sens jego dzieła.

1. *Jeśli nie zachowacie wszystkich przykazań moich... Starotestamentowe źródła historiozofii Szymona Majchrowicza*

Historia narodu wybranego w *Trwałości szczęśliwej królestw* potraktowana została jako źródło inspiracji oraz podstawowy, uświęcony, a przez to niepodważalny argument dla prezentowanych przez jezuitę idei historiozoficznych. Dzieje Izraela miały bowiem odsłaniać istotną prawdę o sensie historii, Bożej Opatrzności oraz stanowić punkt odniesienia dla

¹⁶⁸Anna Świderkówna, *Co to jest Pismo Święte?*, Kraków 1992, s. 51.

historii państw i narodów, które swój początek biorą z Księgi Genesis. Oprócz niej ponad pięćdziesiąt razy Majchrowicz cytuje Księgę Wyjścia.

Centralną postacią księgi jest Mojżesz jako ten, który mógł obcować bezpośrednio z Bogiem. To właśnie z tej księgi bierze swoje źródło Majchrowiczowska koncepcja państwa i narodu. Bóg nie tylko bowiem stworzył człowieka, ale także powołał do życia narody, przy czym pobożnym narodom sprzyja, zwalczając ich nieprzyjaciół, wiarołomne zaś bezwzględnie niszczy. Wydarzenia Księgi Wyjścia stały się, zgodnie z teologiczną tradycją, „gwarantem wszystkich interwencji Boga na rzecz Jego ludu”¹⁶⁹. Jezuita wykorzystał tę księgę do ugruntowania własnej koncepcji wolności, która to wolność ma być widowym znakiem łaski Boga i trwać może tak długo, jak długo lud zachowuje wszystkie boskie nakazy. Jezuita wsparł się także na autorytecie Księgi Exodus, by odeprzeć zarzuty o bezzasadność wiary w moc świętych obrazów, przypominając historię budowy Przybytku. Zapisami tej księgi uzasadnił obowiązki wiernych wobec Kościoła, takie jak składanie darów w świątyniach czy ponoszenie ofiar na budowę nowych. Majchrowicz utrzymał w mocy te fragmenty księgi, które mówią o grzechu – przekleństwie, mającym dotyczyć całe pokolenia. Odwołania do Księgi Wyjścia pojawiają się w prezentowaniu historii Izraela, części polemicznej, odpierającej zarzuty formułowane przez protestantów pod adresem Kościoła, a także w partiach zawierających pouczenie skierowane do rodziców. Koncepcję nagradzającego i karzącego Boga – władcy dziejów dopełniają przywoływane cytaty z Księgi Kapłańskiej. Majchrowicz wielokrotnie cytował rozdział 26 księgi – *Błogosławieństwa i przekleństwa*¹⁷⁰.

Jezuita sens polskiej historii wyczytał z wersetów wymienionego wyżej rozdziału. Pisząc np. o „szczęśliwości Polaków w wojnie”, cytował następujący fragment:

Będziecie uganiać nieprzyjaciół wasze i upadną przed wami. Będą gonić pięć waszych sto obcych, a sto z was dziesięć tysięcy. Polegną nieprzyjaciele wasi mieczem przed oczyma waszemi (Kpł 26:7)” (TSK, 1764, t. 2, s. 39).

Tym razem wspominając o „szczęśliwości Polaków w pokoju”, Majchrowicz nie ma żadnych wątpliwości, że czasy wolne od wojennych niepokoїв należy interpretować jako znak bożego błogosławieństwa – „Dam pokój na granicach waszych” (TSK, 1764, t. 2, s. 71).

¹⁶⁹ Wilfrid J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 2000, s. 207.

¹⁷⁰ Majchrowicz jedynie w tomie drugim, poświęconym polskiej historii, do tego rozdziału Księgi Kapłańskiej odwołuje się aż pięciokrotnie (TSK, 1764, t. II, s. 39, 107, 136, 242, 244).

Fragmenty te posłużyły badaczom do postawienia tezy, że Majchrowicz, prześlepiając wszystkie dramatyczne wydarzenia z polskiej historii, wbrew faktom utrzymywał, że Polacy cieszą się szczególną opieką Boga, zaś Rzeczpospolita jest krainą mlekiem i miodem płynącą.

Szczegółowe prześledzenie odwołań do Pisma Świętego pozwala jednak dostrzec, że oprócz oznak Bożego błogosławieństwa pisarz sformułował także napomnienia, których zlekceważenie, zgodnie z rozwijanymi koncepcjami historiozoficznymi, zagrożone zostało sankcją Bożego przekleństwa. Majchrowicz mówił o tym wprost we fragmentach poświęconych swoim czasom:

Niezliczone są insze w Piśmie Świętym wyrażone błogosławieństwa i obietnice, któremi nas upewnia ten dobrotliwy i wszechmocny Stwórca, iż nami rządzić będzie według ojcowskiej miłości swojej i jeżeli go wzajemnie kochać będziemy i z nim przez zachowanie przykazań utrzymywać jedność. *Przyjdą* mówi *przyjdą na cię te wszystkie błogosławieństwa. Jeśli jednak słuchać będziesz przykazania* (Kpł 26:3). I rzeczy same tego błogosławieństwa, tej pomocy i obrony doznawały, nie tylko owe dawne starozakonne narody, ale chrześcijańskie po wszystkich częściach świata i królestwach wszystkich. (...) Lecz z drugiej strony o jakie pioruny! O jakie straszliwe gromy! Na wszystkie narody, które poznawszy Boga nie tak Boga wielbią. (...) *Jeśli nie usłuchacie* (mówi Bóg) *i nie zachowacie wszystkich przykazań moich, jeśli wzgardzicie prawa moje i sądy moje lekce poważycie, abyście nie uczynili tego, com ja postanowił i wniwecz obrócicie przymierze moje. Ja też wam to uczynię. Nawiedzę was prędko ubóstwem i gorącością, która by pokaziła oczy wasze i znędziła dusze wasze. Próżno siał będziecie siewy, który od nieprzyjaciół pożarty będzie. Postawię twarz moją przeciwko wam, upadniecie przed nieprzyjacioły waszemi i będziecie poddani tym, którzy was mają w nienawiści. Będziecie uciekać, choć was nikt gonić nie będzie* (...) (Kpł 26:3-14) (TSK, 1764, t. 2, s. 14-142).

Autor więc, wspominając najjaśniejsze karty z polskiej przeszłości, nie dopuścił do siebie wątpliwości co do boskiego źródła sukcesów, w odniesieniu jednak do współczesności optymizm jezuita wyraźnie zmalął, kiedy ostrzegał Polaków, słowami „upadniecie przed nieprzyjacioły waszemi”. Zgodnie bowiem z Majchrowiczowską filozofią historii dzieje państw i narodów dają się wpisać w zmienny cykl czasów „błogosławionych” i czasów „przeklętych”, tak jak ma to miejsce w „obietnicy Boga” z Księgi Kapłańskiej. Dokładnie w tym samym celu Majchrowicz wykorzystał fragmenty Księgi Powtórzonego Prawa, mówiące o „błogosławieństwach obiecanych za wierność”, dowodząc, że Bóg świadomie wywyższa jedne narody nad inne. Koncepcja ludu świętego – wyróżnionego przez Boga, wiązała się ściśle z dochowywaniem wszystkich przykazań, zarówno tych wyłożonych w Dekalogu, jak i tych sformułowanych przez Kościół. Celem istnienia państwa czy narodu na arenie dziejów

ma być nie tylko pomoc w przestrzeganiu nakazów Boga, ale przede wszystkim przyczynianie się do jego większej chwały. W tej kwestii pisarz pozostaje zupełnie zgodny z doktryną św. Ignacego.

Wizja sensu dziejów zbudowana przez Majchrowicza zasadzała się na starotestamentowej wizji historii rozumianej jako ciąg wypadków prowadzących nieuchronnie narody do zbawienia. Losy państwa należy – jak wynika z jego koncepcji – ujmować w kategoriach następstw bożych objawień i bezpośrednich ingerencji Boga w historię. Znamienne, że jezuita zachował wspólnotowy wymiar zbawienia. Łaski Boga mają dostąpić nie tyle pobożnie żyjące jednostki, ile całe państwa i narody.

Teologiczna historiozofia wspierała się na Pięcioksięgu. Pierwsze pięć ksiąg Biblii odczytywał Majchrowicz zgodnie z tradycją wczesnochrześcijańską, która nakazywała nierozzerwalnie łączyć byt narodu i państwa z wolą Boga: „całą ideę Mojżeszowej «konstytucji» dla Izraela można było uważać za model lub wzór bardziej dalekosiężnego Boskiego porządku świata”¹⁷¹. Historiozoficzne idee Pentateuchu jezuita rozwinął, czerpiąc obficie z tradycji deuteronomicznej, która naucza, że „Bóg w historii działa w sposób łatwo rozpoznawalny, ostrzegając i karząc”¹⁷². To z mocy Boga powstawać ma władza monarchów, upadać mają państwa, wzgardzone mają być narody. Historia Izraela, a szczególnie powracający także na kartach Nowego Testamentu motyw *exodusu*¹⁷³, zgodnie z wykładnią Księgi Mądrości, przywoływaną przez Majchrowicza, miał ukazać istotne różnice między historią ludów pogańskich a dziejami narodów zachowujących Boże przykazania. Przy czym zarówno w historii ludów chrześcijańskich, jak i pogańskich objawiała się wola Boga. Zwycięstwa pogan nad ludami chrześcijańskimi mają być wynikiem kary, zaś sukcesy Izraela, a także wszystkich ludów katolickich, dowodziły, zdaniem Majchrowicza, szczególnej opieki Boga nad wiernymi, przy czym pisarz w dosłowny sposób potraktował starotestamentowe opowiadania o cudach zgodnie z przedoświeceniową wykładnią teologiczną. Miały one ukazywać „moc Boga, (...) trzymającego w karności (...) swój lud”¹⁷⁴.

Zgodnie z modelem hagiograficznym zinterpretował także biografie biblijnych postaci. Mojżesz dla jezuity stał się wzorem pobożnego ojca narodów, Józef czy Jozue mieli uosabiać niezachwianą wiarę w sprawstwo Boga, ujawniające się w wyzwoleniu narodu

¹⁷¹ R. E. Clemens, *Pięcioksiąg. Krytyka Pięcioksięgu*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. pol. Waldemar Chrostowski, tłum. Bogusław Widła, Warszawa 2005, s. 675.

¹⁷² Alfred Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, tłum. Bernard Bialecki, t. 1: *Stary Testament*, Warszawa 1986, s. 200.

¹⁷³ Zob. Bogdan Poniży, *Motywy wyjścia w Biblii*, Poznań 2001, s. 123-144.

¹⁷⁴ John Sweet, *Cudowność przed oświeceniem*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej, op. cit.*, s. 98.

żydowskiego z niewoli, historia Saula uczyła pokory władców wobec wyroków Opatrzności, Dawid oraz Salomon stali się „inicjatorami kultu jerozolimskiego”, co ratuje ich przed ostatecznym potępieniem za popełnione grzechy. Dawid jako ten, który dopuścił się grzechu cudzołóstwa, obciążył swoją winą cały lud izraelski. Postać Salomona miała wyraźnie ostrzegać przed odstępstwami od „wiary prawdziwej”, przy jednoczesnym przedstawieniu go jako wzoru monarchy, dbającego o rozwój religii w swoim państwie, chociażby przez ponoszenie finansowych obciążeń na rzecz duchowieństwa (TSK, 1764, t. 1, s. 1-57).

Majchrowicz zasadniczo nie przekracza ram oficjalnej egzegezy, zawsze jednak uwypukla te fragmenty Starego Testamentu, z których daje się wywieść prawidłowość, jakoby źródłem bożego gniewu było naruszanie praw duchowieństwa lub lekceważenie kapłanów¹⁷⁵.

2. *Kto się was dotknie, dotyka się źrenicy oka mego. Starotestamentowa koncepcja władzy duchownej*

Majchrowicz w historycznych księgach Starego Testamentu podkreślił te fragmenty, które odnoszą się do określonych form instytucjonalnej pobożności lub też mówią o budowie świątyń, burzeniu i zwalczaniu miejsc kultu pogańskiego. Jezuita zgodnie z duchem teologii pozytywno-kontrowersyjnej szukał uzasadnienia dla szczególnej roli duchownych w państwie i społeczeństwie. Znakomicie do tego celu nadawała się Księga Kapłańska, w której znalazł uzasadnienie płacenia specjalnych podatków na rzecz Kościoła na podstawie przekazu tej księgi rozwinął także koncepcję bożego namiestnictwa pełnionego przez duchownych.

Jeden z wersetów Księgi Kapłańskiej najchętniej cytowanych przez jezuitę brzmiał: „Świętymi będą Bogu swemu i nie zbezczeszczą imienia jego” (Kpł 21:6). Frazę tę przypomniał przykładowo w następującym fragmencie:

Na czym ta doskonałość zawisła? Ten sam to wyraża, który światem rządzi: „Świętymi będą Bogu swemu (mówi) a nie zaszpecą imienia jego”. Albowiem zapal Pański i chleb Boga swego ofiarują; a przetoż świętymi będą. O wysoka godność, ledwie nie anielskiej równa! (...) Świętobliwości powierzona dla ludu: A nie zaszpecą imienia jego. On spomiędzy ludzi wiary wybranych wybiera sobie duchownych nad ludzi, aby pośrednictwo trzymali między nim i

¹⁷⁵ Zob. Martin Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1998, *passim*; R. J. Goggins, J. L. Houlden, *op. cit.*, s. 104-108; Alfred Läßle, *op. cit.*, s. 162-214.

ludźmi. Powinni być świętymi i dla niego w sercu i dla ludzi w powierzonych uczynkach. W sercu aby mu jako najczystszy sprawowali najświętsze ofiary (TSK, 1764, t. 4, s. 15).

Parę stron dalej czytamy:

Broń od tego Panie miłosierny! Niech świętymi będą Bogu twemu, a nie zaszpecą imienia jego! Gdyż ci tylko potrafią wytępić nieprawości z ludu, którzy się ich najpierw wystrzegają sami. Ci na szczęśliwość pomyślną zasługują u Boga dla narodów i królestw, którzy przez złe życie nie zaciągają na nie sprawiedliwej kary, lecz swoje pośrednictwo między Bogiem i ludem chwalebnie i niewiennie sprawują (TSK, 1764, t. 4, s. 25).

Werset ten powtórzył jezuita w podobnym kontekście jeszcze raz w czwartej części. Jak wynika z powyższych fragmentów duchowieństwo cieszy się nie tylko specjalną sankcją Boga, ale także – zgodnie z jego nakazem – wywyższone zostało nad inne stany. To bowiem od poszanowania praw kleru i posłuszeństwa wobec nawoływań księży zależeć ma wprost „szczęśliwość pomyślna” całego narodu. Dokładnie w tych samych celach przywołane zostały fragmenty Księgi Liczb, w których dzięki pobożności kapłanów i wierności Mojżesza boskim nakazom Jahwe uratował naród żydowski przed zagładą, jednocześnie karząc tych, którzy „zbluźnili Panu”.

Autor, opierając się na Księdze Liczb, przywołał postać arcykapłana Eleazara i jego syna Fineesa oraz kapłana Aarona. Jezuita przywołuje parokrotnie werset 16:31 z Księgi Liczb. Z tej właśnie księgi Majchrowicz wyprowadził zapowiedź, że wszyscy ci, którzy przeciwstawiają się duchownym, z woli Boga poniosą klęskę. Przyjrzyjmy się cytatowi:

Z drugiej strony z prześladowcami duchowieństwa cóż się działo po królestwach? Karał ich Bóg straszliwie na ciele i na duszy, na zdrowiu i sławie, na dzieciach i potomstwie do kilku rodzajów, na dobrach i wszystkich nadziejach, docześnie i wiecznie. Korego, Datana, Abirona żywo ziemia pożarła, że się na Mojżesza burzyli i najwyższego na ten czas kapłana Aarona (Num. 16:31) (TSK, 1764, t. 4, s. 209)

Majchrowicz wykorzystał opowieść o buncie Izraelitów przeciwko prorokowi, by przestrzec przed zagładą wszystkich przeciwników Kościoła.

Uzasadnienia dla szczególnej roli duchowieństwa szukał pisarz także w tradycji deuteronomicznej, czyniąc z kapłanów żywe sumienie narodu, reprezentantów woli Boga oraz dzierzawców przymierza Boga z narodem. Zaakcentował przy tym materialność

Arki Przymierza, przechowywanej w świątyni i chronionej przez duchownych. Jednym z głównych powodów klęski Filistynów w pierwszej wojnie z Izraelem, co podkreśla jezuita, było narażenie się na gniew Boga spowodowany zbezczeszczeniem Arki (TSK, 1764, t. 1, s. 18-24).

Autonomię duchowieństwa wobec władzy świeckiej uzasadniać miała postać pierwszego króla Izraela Saula. Jezuita pisał:

Król Saul wdał się w urząd kapłański za co go zgromił Samuel prorok, mówiąc: Głupioś uczynił, aniś strzegł przykazania Pana Boga twego”. I został z to odrzucony przez Boga, od Boga bitwę przegrał, w niej wiele ludzi stracił. I sam nieszczęśliwie zginął (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 109)

Postać Samuela miała więc być ostrzeżeniem skierowanym wobec monarchów, którzy w imię dobra całego królestwa winni dbać o relację z klerem. Co ciekawe, jezuita zbudował analogię między natchnionymi czynami proroków a działaniami Kościoła. Zabieg ten widoczny jest w poniższym fragmencie:

Kapłan Samuel do wiary ich przywrócił i z niewoli wybawił, i niemi szczęśliwie rządził. (...) On im pomaścił Króla Saula. On we wszystkim rządził, póki jego słuchali, dobrze im się działo. Gdy nim wzgardzili, chcąc się swym rozumem rządzić, iż wyrok padł na Saula od Boga: *Za to tedy, żeś odrzucił mowę Pańską, odrzucił cię Pan, abyś nie był królem* (1Reg 15:23) (TSK, 1764, t. 4, s. 46).

Z relacji Samuela (reprezentanta duchowieństwa) z Saulem (monarchą) autor uczynił uniwersalny wzór relacji władzy świeckiej z duchowną. Władza monarchów może, zgodnie z powyższą interpretacją Starego Testamentu, trwać tak długo w „szczęśliwości”, jak długo cieszy się poparciem duchowieństwa. Odrzucenie napomnień duchownych nieuchronnie skończyć się musi spowodowaniem na naród gniewu Boga.

Wspierając się między innymi także na pierwszej Księdze Królewskiej, jezuita podjął próbę zdefiniowania relacji, które powinny łączyć stan świecki ze stanem duchownym:

O jak tam szanowali prawdziwych kapłanów, którzy szanowali prawdziwego Boga? Ale jak tam hojnie Ten za to nagradzał. Błogosławił najpierw całemu pokoleniu Abrahama dla błogosławieństwa Melchisedecha kapłana. Lud wybrany uszczęśliwiał zawsze, kiedykolwiek byli posłuszni i szanującymi owych swoich kapłanów: Aarona, Eleazara, Samuela, Izajasza, Jeremiasza i tak inszych przez insze wieki. A ile razy nienawidzili i pogardzali tymi, on sam zawsze tę pogardę za swoją przyjmował, mówiąc: *Nie ciebie odrzucili, ale mnie, abym nie*

królował nad nimi (1 Reg 8:7). Kto się was dotknie, dotyka się żrenicy oka mego (Zach 2:8)
(TSK, 1764, t. 4, s. 207).

Jezuita rozumiał więc rolę duchowieństwa w sposób starotestamentowy. Kapłani mieli być bezpośrednimi namiestnikami Boga na ziemi, wyrazicielami jego woli, gwarantami społecznego porządku, szczęśliwości i pokoju. Znamienne, że Majchrowicz uważał duchownych za istoty niemal równe aniołom, zacierał także granicę między przekazem kleru a natchnionym słowem starotestamentowych proroków.

Starotestamentowy wzór kapłaństwa integrował funkcje rytualne z rolą polityczną¹⁷⁶. Kapłan-prorok winien być gotów stanąć w obronie nie tylko wiary, ale także narodu. Ta polityczno-religijno-przywódcza funkcja duchowieństwa wynikała z podporządkowania historii państwa i narodu logice dziejów zbawienia, którą zrozumieć, przekazać ludowi i władzy monarszej mogli jedynie kapłani.

3. Razem sąsiad i bliski poginą... Tradycja prorocka i katastrofizm historiozoficzny

Majchrowicz przywoływał proroctwa Izajasza¹⁷⁷, Barucha, za którym retorycznie pytał „Gdzie są książęta narodów (Ba 3:16) (TSK, 1764, t. 2, s. 235), Ozeasza, Joela, Zachariasza¹⁷⁸ i Malachiasza oraz Jeremiasza, Ezechiela i Dawida. Księga Izajasza pozwoliła jezuicie na wprowadzenie wątków mesjańskich. Proroctwo Joela wzmacnia katastrofizm historyczny (przywołanie obrazu plagi szarańczy). Ozeasz wzywa naród wybrany do odrzucenia bałwochwalstwa (TSK, 1764, t. 2, s. 104). Z Księgi Zachariasza Majchrowicz cytował werset 2:8 – „kto się was dotknie, dotyka się żrenicy mojego oka” (TSK, 1764, t. 4, s. 207), z Księgi Malachiasza zaś werset 2:7 „Wargi kapłańskie będą strzec umiejętności i

¹⁷⁶Temat teologicznego i historycznego znaczenia kapłaństwa w Biblii został obszernie omówiony w pracy: *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, red. Dariusz Dziadosz, Lublin 2010 r.

¹⁷⁷Jezuita odwołuje się do wymienionych proroków w różnych partiach swojego dzieła. Księgę Izajasza wzmiankuje 50 razy, choć co warto podkreślić, już w przedmowie „Do nielaskawego czytelnika” wymienia go obok Jeremiasza, pisząc: „Wiadomo ci podobno, że książkę Jeremiasza, choć świętego proroka król i panowie wybranego ludu spisali, dlatego, że przez nią przestrzegał, co czynić mają, aby uszli upadku i straty wolności (Izajasz 5:20). Czytaj znajdziesz szeroko, co czyniono z Izajaszem i wszystkimi prorokami. (TSK, 1764, t. 1, s. nlb).

¹⁷⁸Tych dwóch proroków przywołuje Majchrowicz we wstępie do części trzeciej swojego dzieła: „Prawda iż ten wszechmocny całego stworzenia rządca *każdemu z osobna dał rozkazanie o bliźnim swoim* (Koh 17:12), ale najpierw od samych siebie zaczynać należy. Nawróćcie się każdy z drogi swej, a dobre czynicie sprawy wasze (Jer 35:15) przykazuje przez proroka swego: *Nawróćcie się do mnie – mówi Pan Zastępów, a nawrócę się do was* (Zach 1:3). I dalej o miłosierdziu swoim upewnia: *nawróćcie się do mnie ze wszystkiego serca waszego, w poście i płaczu, i w żalu i krajcie serca wasze, a nie szaty wasze, a nawróćcie się do Pana Boga waszego, bo on jest dobrotliwy i miłosierny jest, cierpliwy i wielkiego miłosierdzia, i łacny do ubłagania* (Jl 2:12)”. (TSK, 1764, t. 2, s. 307-308).

zakonu pytać się będą z ust jego” (TSK, 1764, t. 4, s. 71-72). Największą rolę w interpretacji *Trwałości szczęśliwej królestw* odgrywają wizje profetyczne Jeremiasza, Ezechiela oraz Daniela. Majchrowicz do Księgi Jeremiasza (nie wliczając w to Trenów) odwoływał się ponad 60 razy, do Księgi Ezechiela blisko 20 razy, zaś do Daniela około 35. Interpretując znaczenie proroctw na mapie znaczeń kreślonej ręką jezuitę, nie sposób ograniczyć się jedynie do szczegółowego prześledzenia tych miejsc na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw*, w których duchowny wspiera się na autorytecie Jeremiasza, Daniela czy Ezechiela. Ze względu na powszechną znajomość Biblii w dobie staropolskiej wielu istotnych sensów nie wyrażano wprost, odbiorca bowiem mógł w pamięci przywołać odpowiednie konteksty semantyczne¹⁷⁹.

Jak wspomniałem Majchrowicz utożsamiał się z postacią proroka Jeremiasza, który oskarżał naród Izraela o porzucenie praw Dekalogu oraz odejście od prawdziwej wiary. Jego postawa wynika z religijnego kryzysu, który dotknął cały naród. Współczesny biblista Waldemar Chrostowski istotę buntu Jeremiasza objaśnia w następujący sposób:

[Prorok – P. Ś.] przeciwstawia się ludowi, który uporczywie wierzy w powrót szczęśliwej przyszłości. (...) Sądzą oni, że za niewielką cenę uda im się nakłonić Boga do powtórzenia, dla nich specjalnie, wszystkich owych cudownych czynów, które były udziałem ich ojców. Odnajdują nie nikogo innego, tylko siebie samych w uspokajającym przepowiadaniu proroków i nie chcą by im otwierano oczy na rzeczywistość. Jeremiasz sprzeciwia się takiemu fałszowaniu przeszłości i łudzeniu łatwą i szybką szczęśliwą przyszłością. Interpretacja historii Izraela musi być zweryfikowana i ustanowiona we właściwym miejscu w całej religijności narodu wybranego¹⁸⁰.

Postać Jeremiasza jezuita dopełnił odwołaniami do innych ksiąg prorockich. Majchrowicz obficie czerpał między innymi z Księgi Daniela, z której płynęło pouczenie, że „światem nie rządzi ślepy los lub przypadek, lecz Pan Nieba”¹⁸¹. Ta religijna interpretacja

¹⁷⁹ Maria Adamczyk problem ten omawia w sposób następujący: „Powszechna w społeczeństwie znajomość Biblii i jej powaga sprawiły, że traktowano ją głównie na prawach autorytatywnej wyroczni, źródła nauki i przykładów. (...) W potocznym obiegu kursowały zaczerpnięte z Pisma Świętego sentencje, gnomy dogmatyczne, maksymy moralne o charakterze pouczenia i przestrogi. Z Biblii często czerpano argumenty zarówno do celów polemiki wyznaniowej, jak i dla wsparcia materiału dowodowego w rozważaniach politycznych i historiozoficznych (przykładowo: S. Orzechowski, A. Frycz Modrzewski, P. Skarga), naukowych, głównie kosmologicznych, etycznych, filozoficznych (...), pedagogicznych, obyczajowych, ekonomicznych (np. sankcjonowanie dziesięciny na podstawie Starego Testamentu nakazu dawania opłat lewitom)”. Maria Adamczyk, *Biblia*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. Teresa Michałowska, Wrocław 1990, s. 86.

¹⁸⁰ Waldemar Chrostowski, *Jeremiasz – kryzys instytucji religijnych*, [w:] tenże, Mirosław Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Toruń 2004, s. 125.

¹⁸¹ Tomasz Hergesel, *Rozumieć Biblię*, t. 1: *Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1992, s. 406.

dziejów, a szczególnie namysł nad „przemijaniem ziemskich mocarstw ma prowadzić czytelnika do królestwa niebieskiego”¹⁸². Proroctwo Daniela wpisuje się więc w obecny na dalszym planie mesjanizm jezuity, który łączył refleksję *stricte* teologiczną czy eschatologiczną z konkretną diagnozą społeczno-polityczną.

Aby pokazać „odwieczny porządek dziejów”, twórca odwoływał się do proroctw Ezechiela i Jeremiasza. Z księgi Jeremiasza wyabstrahował schemat „negatywny” bożego oddziaływania, z księgi Ezechiela zaś „pozytywny”. Proroctwo pierwszego wieszczu potępienie narodu wybranego, przepowiednie drugiego zapowiadają szczególną opiekę Boga nad ludem Izraela. Anna Świderkówna tak wyjaśnia optymizm proroctwa Ezechiela:

Dla Ezechiela nie ulega już żadnej wątpliwości, że nawrócenie narodu wybranego jest nie tyle warunkiem, ile raczej skutkiem zbawczego działania samego Jahwe. Pan wyrzywa człowiekowi z piersi serce kamienne i daje nowe serce, serce, które żyje i czuje, które umie słuchać i słyszy głos Boży wskazujący na drogę zbawienia. (...) W taki oto sposób powstaje nowe, nienaruszalne już przymierze¹⁸³.

W Księdze Ezechiela Bóg najpierw sięga po groźbę, następnie przynosi pocieszenie, potem wyznacza perspektywę odmiany, aż w końcu zapowiada upadek wrogów i sukces Izraela¹⁸⁴. Wzory biblijnej historiozofii stanowią matrycę dla dziejów wszystkich państw i narodów, dlatego też warunkiem zrozumienia „prawdziwego sensu historii” dla Majchrowicza było dostrzeżenie związków między wypadkami historycznymi i współczesnymi a przedstawionymi w Księdze Objawionej.

Przy tej okazji warto zauważyć, że jezuita wzorując się na Biblii przedstawił dwie drogi pozwalające wyjść z sytuacji kryzysu, w jaki nieuchronnie popadła Rzeczpospolita. Tylko nawrócenie, wynikające z poważnego potraktowania bożych napomnień gwarantuje „trwałość szczęśliwą królestw” (schemat wyabstrahowany z księgi Ezechiela), zaś dalsze kroczenie drogą grzechu nieuchronnie prowadzi do „smutnego upadku” (księga Jeremiasza).

Majchrowicz niczym startorestamentowy prorok wszelkich źródeł klęski państw i narodów szukał w rozkładzie tradycyjnych form religijnych i karierze prądów oświeceniowych. Ratunku przed ostatecznym upadkiem państwa i narodu upatrywał w odnowie moralnej społeczeństwa oraz powrocie do fundamentów religii katolickiej.

¹⁸² *Ibidem*, s. 417.

¹⁸³ Anna Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Prawo i prorocy*, Warszawa 2009, s. 167.

¹⁸⁴ Stefan Jerzy Rittel, *Argumentacja w Biblii. Analizy, konteksty, interpretacje*, Kielce 2010, s. 135-136.

Jak wiemy, nad *Trwałością szczęśliwą królestw* jezuita pracował przez kilka lat. Zaczął przed 1764 rokiem, a skończył w 1772. W ciągu tego burzliwego okresu zmieniała się sytuacja Polski, a wraz z nią ton Majchrowicza. Wyraźnie optymistyczna interpretacja historii Polski z tomu drugiego, w którym przedstawiono argumenty mające niezbicie świadczyć o „polskiego narodu szczęśliwości”, a wraz z nimi także „niektóre przestrogi i napomnienia Najwyższego Rządcy w narodach szczęśliwych, aby unikały nieszczęśliwego upadku”, wyraźnie ustąpiła miejsca wzmocnionemu katastrofizmowi, wyrażającemu się w mowie *Do Rzeczypospolitej stanów*. Analogia między sytuacją Polski a sytuacją nawróconego Izraela, za którego symbol można uznać optymistyczne proroctwo Ezechiela, ciąży stopniowo ku skojarzeniom Rzeczypospolitej z losem narodu wybranego napominanego przez Jeremiasza czy Barucha.

4. *Sprawiedliwość wywyższa narody, ale grzech czyni ludzi mizernymi... Etyka objawiona w Trwałości szczęśliwej królestw*

Duchowny, co rozumiałe, przede wszystkim w Biblii szukał źródeł nakazów i zakazów moralnych. By zaakcentować objawiony charakter etyki chrześcijańskiej oraz podkreślić jej uniwersalny charakter, ożywiał tradycję deuteronomiczną. Przywołane przez dziejopisa fragmenty Księgi Powtórzonego Prawa mają w ogromnej większości synonimiczny charakter, dający się sprowadzić do bezwzględного nakazu posłuszeństwa prawom boskim.

Etyka prezentowana przez pisarza ma ściśle dualistyczny charakter, co wynika z natury Boga, karzącego i nagradzającego, błogosławiącego lub zsyłającego przekleństwa. Księgi historyczne i prawne Starego Testamentu oprócz wymiaru historiozoficznego mają także walor etyczny. Składnikiem etosu moralnego Starego Testamentu była właściwa postawa religijno-narodowa. Postawa obywatelska winna być jednocześnie podporządkowana nakazom religijnym. Człowiek w sensie społecznym podlega bowiem zarówno prawu, którego źródłem jest państwo, jak i przykazaniom religijnym, przy czym element teologiczno-religijny winien górować nad narodowym¹⁸⁵.

Autor zacytował wers 5:21 z Księgi Judyty, brzmiący: „I póki tylko nie grzeszyli przed obliczem Boga swego, dobrze się z nimi działo, albowiem Bóg ich nienawidzi nieprawości”. Fragment ten stanowi jeden z najczęściej przywoływanych w traktacie wyimków z Biblii. Oto jeden z kontekstów, w którym jezuita wykorzystał fragment księgi:

¹⁸⁵ Zob. Sergio Bastianel, Lugi di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. Stanisław Obirek, Kraków 1994, s. 42.

O pobożność szacowna! Gdyby cię świat poznawał, nie zaznałyby nieszczęścia! Cokolwiek utrapienia wycierpieli ludzie, to wszystko sprowadziła bezbożność; cokolwiek szczęśliwość mieli, tę im sprowadziła prawdziwa pobożność. Pobożność pokolenia Noema uniosła nad potopem od śmierci; bezbożność zatopiła inszych. Pobożność Lota wyrwała z sodomskich pożarów; bezbożność wygubiła tamtych. Pobożność lud wybrany z Mojżeszem przeprowadziła przez burzliwe morza. Tak wszystkich ludzi, domy, stany, narody i królestwa świata w szczęśliwości utrzymywała pobożność, tę gdy porzuciła zgubiła bezbożność. *Póki jeno nie grzeszyli przed obliczem Boga swego, dobrze się z niemi działo* (Judit 5:21) (TSK, 1764, t. 4, s. 134).

Dziejopis zasadę tę odnosił bezpośrednio do losów Polski:

Tym nasi Polacy szczęśliwymi bywali, a ile razy odstąpili od niego, doznawali karania: *Póki jeno nie grzeszyli przed obliczem Boga swego, dobrze się z niemi działo* (Judit 5:21). Nieprzyjaciół nie był żaden, który by się oburzył przeciw ludowi temu, jeno gdy odstąpili do chwały jego (Judit 5:17). O ten jeżeli i my starać się będziemy i potomni po nas, będzie z nami Ojczyzna szczęśliwa na potomne wieki. (TSK, 1764, t. 4, s. 465).

Wynikiem moralnego rozwoju, rozumianego jako postępowanie zgodne z objawionymi nakazami etycznymi, miało być utrzymanie szczęśliwości Polaków.

Do listy aksjologicznych elementów Starego Testamentu propagowanych w *Trwałości szczęśliwej królestw* należy dopisać troskę o właściwe relacje w rodzinie – wierność rodzicom, wychowanie młodego pokolenia zgodnie z wartościami chrześcijańskimi (Księga Tobiasza), potępienie bałwochwalstwa i skłonności do grzechu (Księga Barucha), łączenie postawy patriotycznej z religijną gorliwością (Księga Judyty) czy postępowanie zgodnie z nakazami sprawiedliwości (Księga Mądrości)¹⁸⁶.

Majchrowicz sięgał do Księgi Powtórzonego Prawa, argumentując nakaz posłuszeństwa dzieci rodzicom oraz aktualizując koncepcję mądrości i roztropności. Ożywienie *Deuteronomium* ściśle wiąże się z reprezentowaną przez jezuitę koncepcją norm prawnych, które powinny znaleźć swoje uzasadnienie w objawieniu i nie stać w sprzeczności z normami religijnymi, gdyż prawo religijne zgodnie z duchem Pięcioksięgu i tradycji deuteronomicznej góruje nad regulacjami świeckimi.

Także księgi prorockie dają się interpretować jak katalogi przewinień, które muszą spotkać się z karą Boga i potępieniem ze strony duchownych. Majchrowicz, wspierając się na

¹⁸⁶ Zob. Michał Wojciechowski, *Nauczanie moralne greckich ksiąg Starego Testamentu*, [w:] *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor, Lublin 2011, s. 99-110.

profetach, krytykował nie tylko łamanie zasad Dekalogu, ale również powierzchowność wiary, skłonność do życia w przepychu, czy w końcu bałwochwalstwo utożsamione ze sprzyjaniem heretykom i innowiercom.

Oprócz wskazówek moralnych cytowanych bezpośrednio za tekstem biblijnym czy wyczytanych ze starotestamentowych prorocत्व pisarz zgodnie z tradycją używał postaci ze Starego i Nowego Testamentu jako wzorów osobowych lub jako żywych przykładów potępionych zbrodni lub występków. Poza postaciami biblijnymi, które pojawiały się jako wzory świętości, takimi jak: Mojżesz, Salomon, Judyta czy Hiob, jezuita przypomniał także bohaterów epizodycznych. Dobrym przykładem może być tutaj przedstawienie Anny, matki proroka Samuela, jako wzoru rodzicielskiej miłości (TSK, 1764, t. 4, s. 309).

5. Biblia i kontrreformacja. Od autorytetu Pisma do autorytetu Kościoła

Biblia w rękach Majchrowicza była interpretowana w duchu soboru trydenckiego, w związku z tym potępiał innowierczą zasadę *sola scriptura*, głoszącą, że droga do poznania objawienia wiedzie wyłącznie przez lekturę samej Biblii. Zasadzie *samo Pismo* przeciwstawiony został katolicki nakaz, mówiący, że bez znajomości tradycji niepodobna odczytać trafnie sensów Pisma¹⁸⁷. Pisarz argumentował, że ze swobody interpretacyjnej Biblii zrodziły się herezje i „kacerskie błędy”:

Dając każdemu Pismo Święte w rękę, aby go tłumaczył według swojej chuci, jak mu się podoba, stali się początkiem bardzo wielu błędów i źródłem niezliczonych grzechów, które na przezacne narody sprowadzają z nieba sprawiedliwą pomstę i całe królestwa do upadku ciągną. (TSK, 1764, t. 1, s. 125)

Jezuita wypowiedział się także na temat problemów tłumaczenia Biblii przez protestantów. Biorąc za przykład tłumaczenia szwedzkie, pisał, że są one pełne błędów i manipulacji (TSK, 1764, t. 1, s. 146). Jak pamiętamy, sam korzystał z przekładu ks. Wujka.

Jakub Wujek, przekładając Stary i Nowy Testament, bezpośrednio realizował zalecenia św. Hieronima. Tłumacz pozostał wierny kręgowi łacińskiemu, odrzucając tym samym głosy reformatorów i humanistów, negujących znaczenie łaciny jako języka

¹⁸⁷ Zob. Tomasz Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 18-19.

niebiblijnego¹⁸⁸. Wujek uważał, że *Editio Vulgata* „zachowuje najwierniej przekaz Bożego słowa zachowany w Kościele”¹⁸⁹, a także realizował kontrreformacyjną zasadę, która głosiła, że czytelnika należy odpowiednio przygotować do lektury Pisma, toteż jezuita swoje tłumaczenie opatrzył wyjaśnieniami (*apparatus sacri*)¹⁹⁰, niewykluczone więc, że Wujkowe komentarze wpłynęły na kształt *Trwałości szczęśliwej królestw*.

Majchrowicz, wpisując się w tradycję kontrreformacyjną przeprowadził lekturę Pisma Świętego zgodnie z nakazami Ojców Kościoła, którzy akcentowali konieczność instytucjonalnego odczytania Biblii¹⁹¹. Jezuita, przeprowadzając argumentację, mającą na celu wykazać, że jedynym depozytariuszem prawdy zapisanej w Piśmie Świętym jest Kościół, wprost odwoływał się do tradycji patrystycznej, pisząc:

Potym dalej od tychże apostoelskich uczniów poszli i też samą wiarę nam zostawili w rozlicznych księgach, zabijając różne wzniecające się błędy, Grzegorz cudotwórca zwany, Cyprian Męczennik, Bazyli Wielki, Grzegorz Nazjanszeński, Ambroży, Hieronim, Chryzostom, Esrem, Augustyn i wiele inszych jeszcze z tamtych wieków Apostołom bliskich. Niechże ich księgi czytają nowi terazniejsi niewierni, tę samą w nich wiarę znajdą, która teraz co do wszystkich nauki i tajemnic Boskich i na to dowodów nie trzeba, te same ich księgi, które przed oczyma mamy, są oczywistym dowodem (TSK, 1764, t. 3, cz. 1 s. 162).

Duchowny nie tylko deklaratywnie, ale także praktycznie, o czym świadczą uwagi w marginaliach, widział w pismach wczesnochrześcijańskich właściwy wzór odczytania ksiąg Pisma Świętego. Nie dziwi więc fakt, że łącznikiem między starotestamentową wizją dziejów a ideami wyłożonymi w *Trwałości szczęśliwej królestw* były między innymi lektura dzieł św. Augustyna. To w nich bowiem święty odczytał istotę działania Boga w „historii i przez historię”¹⁹² zgodnie z biblijnym pierwowzorem. Kontynuacja tradycji patrystycznej w egzegezie Biblii wynikała z jej wspólnototwórczego wymiaru oraz faktu, że powstawała ona w wyraźnej opozycji do rozwijających się ruchów heretyckich¹⁹³. Formacja kontrreformacyjna od pisarzy wczesnochrześcijańskich przejęła koncepcję ostatecznego autorytetu Pisma Świętego. Już Cyryl Jerozolimski napominał, że głoszenie jakichkolwiek

¹⁸⁸ Zob. Albert Gorzkowski, *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012, s. 92-93.

¹⁸⁹ Maria Kossowska, *Przekłady Pisma Świętego ks. Jakuba Wujka*, [w:] *też*, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1968, s. 352

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 313-360.

¹⁹¹ Zob. Roman Mazur, *Między bibliofiliją a bibliolatrią*, [w:] *Biblia – Ojcowie Kościoła*, red. Tomasz Jelonek, Kraków 2008, s. 59.

¹⁹² Tomasz Jelonek, *Augustynowe odczytanie historii zbawienia*, [w:] *ibidem*, s. 133.

¹⁹³ Zob. Celestino Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. Katarzyna Kubis, Kraków 2007, s. 13.

prawd wiary musi być poparte odwołaniami do Pisma Świętego, gdyż źródłem wiedzy natchnionej może być wyłącznie Biblia¹⁹⁴. Pisarz odwoływał się do spuścizny patriarchy, wspominając o herezji gnostyckiej (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 168).

Majchrowicz w interpretacji Biblii respektował reguły sformułowane przez św. Augustyna, o czym świadczą następujące cechy jego egzegezy: po pierwsze, za radą świętego przyjął pokorną postawę wobec Księgi, co zaznacza choćby we wstępie do swojego dzieła (TSK, 1764, t. 1, s. nlb.); po drugie, oparł się wyłącznie na tekstach kanonicznych (tłumaczenie ks. Wujka); po trzecie, uznał łacinę za oficjalny język przekazu biblijnego, a także zgodnie z zaleceniem filozofa wykazał się doskonałą znajomością dziejów; po czwarte, idąc za wskazówkami biskupa Hippony, wykorzystał Biblię jako księgę natchnioną do celów dydaktycznych, a także wydobył ukryty, boski wymiar dziejów; po piąte, tak jak święty Augustyn uczynił z Biblii „fundament i centrum swojego nauczania”¹⁹⁵.

Wspomnieć tutaj należy, że odczytanie Biblii miało nie tylko prowadzić do zrozumienia przeszłości, ale stanowić podstawę do pouczenia współczesnych. Majchrowicz dokonał więc aktualizacji Słowa Bożego, odnosząc historie biblijne do problemów Rzeczypospolitej – biblijna egzegeza wyrażona w homilii ma więc mieć zarówno wymiar doktrynalny, jaki i aktualny (publicystyczny).

Dziejopis w praktyce czerpał idee zarówno moralne, jak i historiozoficzne przede wszystkim z ducha Starego Testamentu. Rzecz jasna sięgał także do Nowego Testamentu, interpretował go jednak jak prostą kontynuację, nie zaś jak przełom. Dobrym przykładem pokazującym sposób odczytania Nowego Testamentu jest interpretacja fragmentu Ewangelii według św. Mateusza, w którym Jezus mówi do wiernych, że „są światłością świata” (TSK, 1764, t. 4, s. 26-40). Majchrowicz uznaje, że słowa te skierował Chrystus nie do ogółu wiernych, lecz do duchownych i kapłanów. Koncentruje się jedynie na tych fragmentach ewangelii, dziejów i listów apostoelskich, które dają się wpisać w ramy nakreślonej przez niego starotestamentowej ideologii.

Wyrażna predylekcja do Starego Testamentu podyktowana była tematyką historyczną *Trwałości szczęśliwej królestw* oraz antyinnowierczym wydźwiękiem traktatu. Jedynie starotestamentowa teologia pozwalała na zachowanie ostrego i nieprzekraczalnego podziału

¹⁹⁴ Zob. Grzegorz Łopatka, *Zasady interpretacji Biblii w „De doctrina Christiana” Św. Augustyna a współczesna hermeneutyka biblijna*, Kraków 2000, s. 35.

¹⁹⁵ Marek Starowieyski, *Egzegeza Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 1990, nr 11, s. 33. Jak trafnie zauważył Henri de Lubac alegoryczna interpretacja Pisma Świętego dokonana przez Ojców Kościoła i średniowiecznych filozofów „wcale nie pomniejszyła znaczenia dosłownego, dla którego fundamentem była (...) historia (Henri de Lubac, *Pismo święte w tradycji Kościoła*, tłum. Kazimierz Łukowicz, Kraków 2008, s. 7).

swój – obcy. Nieprzyjaciel wiary i ojczyzny zgodnie z tradycją Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Kapłańskiej zapowiadał przekleństwo¹⁹⁶. W Starym Testamencie znajdziemy także teologiczne źródła doktryny providencjalistycznej oraz jednoznaczną legitymizację instytucjonalnego Kościoła.

Otwarte preferowanie starotestamentowej teologii wynikało także z bogatej tradycji literackiej doby renesansu i baroku, w której parafrazy Starego Testamentu służyły celom argumentacyjnym, publicystycznym, czy w końcu artystycznym. Kwestię tę omawia Małgorzata Krzysztófik:

Poprzez kontekst Pisma Świętego pisarze komentują oraz interpretują dzieje Rzeczypospolitej – tak czyni na przykład ks. Piotr Skarga, Wespazjan Kochowski, Wojciech Stanisław Chrościński czy Wacław Potocki, dla których Biblia jest Księgą nieustannie uaktualniającą swe uniwersalne przesłanie. Historiozofia *Kazań sejmowych* ks. Piotra Skargi zbudowana jest na paralelizmie losów Polski oraz starożytnego Izraela, którego dzieje służą jako egzemplifikacja prawdy zasadniczej – naród kroczący drogą Bożych przykazań pozostaje pod szczególną opieką Stwórcy i nawet w sytuacji zdawałoby się bez wyjścia zwycięża; naród odstępujący od Boga ponieść musi niechybną klęskę. Biblijny uniwersalizm sprawia, że nie ma takiej sytuacji bądź wydarzenia autorowi współczesnego, którego nie dałoby się do Pisma Świętego odnieść, a dzięki temu przewidzieć jego konsekwencji; przykładowo ganiąc szerzące się innowierstwo, na poparcie własnych racji kaznodzieja sięga do Starego Testamentu. (...) Ta historiozofia ma wymiar uniwersalny; Biblia jawi się w *Kazaniach sejmowych* jako archetyp wszelkich możliwych wydarzeń i sytuacji. Przykład Izraela można dzięki temu wykorzystać w funkcji dydaktyczno-moralizatorskiej, ponieważ dzieje Rzeczypospolitej to odzwierciedlenie oraz uaktualnienie historii narodu wybranego. Interpretacja jego losów ma posłużyć zatem do podejmowania przez warstwy rządzące właściwych decyzji. Taki sposób podejścia do problemów Rzeczypospolitej schyłku stulecia XVI, przejawiający się w odnoszeniu odpowiednich fragmentów Pisma Świętego do sytuacji współczesnej, jest charakterystyczny dla całego cyklu kazań – w obliczu najwyższego autorytetu ks. Skarga, prorok swoich czasów, dokonuje surowego rozrachunku ze współczesnością. Nawołując do miłości ojczyzny i wyrzeczenia się prywaty, ma po swojej stronie całe bogactwo i mądrość (...). Wydarzenia, sytuacje, postacie biblijne służą pisarzom staropolskim jako kontekst interpretacyjny dla historii rozgrywającej się na ich oczach. Haniebne zachowanie szlachty pod Pilawcami staje się dla Wacława Potockiego powodem do napisania wierszowanej parafrazy Księgi Judyty¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Josef Schreiner, Rainer Kampling, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001, s. 57.

¹⁹⁷ Małgorzata Krzysztófik, *Zrozumieć siebie i świat poprzez Biblię. Staropolska lektura Pisma Świętego na wybranych przykładach*. Tekst referatu wygłoszonego przez uczoną na międzynarodowej konferencji naukowej *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich. Język. Literatura. Kultura. Historia* zorganizowanej przez Uniwersytet w Białymstoku w maju 2007 roku. Cyt za:

Trwałość szczęśliwa królestw daje się więc odczytywać w kontekście siedemnastowiecznych dzieł inspirowanych Starym Testamentem. Zbieżności, rzecz jasna, należy szukać nie w obrębie poetyki, ale w warstwie ideologicznej czy realizowanej koncepcji *imitatio*.

Przykładowo *Tobiasza wyzwolonego* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego łączy z dziełem Majchrowicza przesłanie dydaktyczno-moralne, zaś z *Danielem prorokiem* Józefa Wadowskiego – zamiłowanie do biblijnego profetyzmu. Najwięcej podobieństw można znaleźć z *Trenami Hieremiaszowymi* Wojciecha Stanisława Chrościńskiego, który, tak jak Majchrowicz, ostrzegał przed upadkiem ojczyzny. Doprowadzić do niego mają grzechy popełniane przez naród. Majchrowicz podobnie do Chrościńskiego stworzył paralelę między egzystencjalnymi lamentacjami Hioba a katastroficznym profetyzmem Jeremiasza. Biorąc pod uwagę, że dziełko wyszło w 1705 roku, a doczekało się wznowienia w 1759, za prawdopodobne przyjąć należy, że jezuita mógł się nim inspirować. Tym bardziej że przeróbki ksiąg Starego Testamentu były nie tylko niezwykle popularne, ale także stanowiły widomy znak oddziaływania kontrreformacyjnej formacji kulturowej, której patronował Antonio Possevino¹⁹⁸, z czego Majchrowicz doskonale zdawał sobie sprawę.

Sposób wykorzystania Pisma Świętego przez Majchrowicza wynikał nie tylko z literackiej tradycji, ale także z doktryny imitacji wyłożonej w fundamentalnej dla ruchu potrydenckiego pracy Possevina *Bibliotheca selecta*, w której Włoch zachęcał do naśladowania Biblii, jednocześnie potępiając fascynację pogańskim antykiem. Jego zdaniem Pismo Święte w ręku wykwalifikowanego czytelnika, najlepiej duchownego, powinno dostarczać argumentów w sporach z innowiercami¹⁹⁹. Autor *Biblioteki wybranej* szukał wzorów kunsztu poetyckiego i retorycznego w księgach Starego Testamentu, kierując się, jak sam argumentował, starochrześcijańską zasadą starszeństwa. Włoski jezuita przeciwstawiał więc Pindarowi Grzegorza Teologa oraz Horacemu Boecjusza. Ta kontrreformacyjna teoria imitacji domagała się absolutnej zgodności z oficjalną doktryną Kościoła, postulowała odrzucenie wzorców retoryki antycznej na rzecz „retoryki biblijnej”, powalającej łamać zasadę *decorum*. Retorykę antyczną kojarzono ze stylem koturnowym, wzniosłym, retorykę biblijną zaś z językiem obrazowym, pozwalającym sięgać po określenia nacechowane

Małgorzata Krzysztofik, *Zrozumieć siebie i świat poprzez Biblię. Staropolska lektura Pisma Świętego na wybranych przykładach*, [na:] <http://www.ujk.edu.pl/strony/Malgorzata.Krzysztofik/zrozumswiat.pdf>, dostęp: 15.03.2013 r.

¹⁹⁸ Zob. Małgorzata Krzysztofik, *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 51-342.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 32-34.

emocjonalnie czy dosadne²⁰⁰. Termin retoryka antyczna w tym kontekście ma charakter konstruktu ideologicznego, nie zaś walor opisowy. Teoria Possevina zbudowana była w opozycji do renesansowej *imitatio antiquorum*²⁰¹. Majchrowicz nie tylko ją znał, ale także do pewnego stopnia pozostał jej wierny. Należy jednak zwrócić uwagę, że uczynienie z Biblii wzoru doktrynalnego i retorycznego przenikało się z praktyką wynikającą wprost z homiletyczności tekstu *Trwałości szczęśliwej królestw*, tak więc granice między parafrazą wyjaśniająco-interpretacyjną²⁰² fragmentów biblijnych a egzegezą immanentnie związaną z poetyką kazania zacierają się.

6. Biblia – między retoryką a homiletyką

Szymon Majchrowicz wykorzystywał Biblię nie tylko jako źródło wiary i ideologii, ale także jako źródło inspiracji retorycznych²⁰³ i genologicznych. Jak wspomniano kreacja podmiotu retorycznego stylizowana na starotestamentowego proroka wynikała z kontreformacyjnego imperatywu naśladowania Pisma Świętego przez autorów chrześcijańskich, a także z tradycji homiletycznej. Oprócz poetyki kazania wyraźny wpływ na strukturę retoryczną *Trwałości szczęśliwej królestw* miały także polemiki antynnowiercze, w których argument wyjęty z Biblii stanowił ostateczny i niepodważalny dowód słuszności wyводу.

W partiach publicystycznych Majchrowicz zastosował technikę znaną z polemicznej literatury skierowanej przeciwko innowiercom, gdzie parafrazowano zarzut strony przeciwnej, by móc go odeprzeć. Przyjrzyjmy się poniższemu fragmentowi:

Zarzut 3. *Że duchowni świeckich karzą, wyklinają a Chrystus nie kazał nikogo potępiać.*

Odpowiadam. Sprawiedliwość koniecznie wyciąga od zwierzchności każdej, a zatem i duchownej, aby karano złych, żeby się nie popsuli dobrzy, a źli dobrymi stawali. Bo każda władza przyjdzie na ten ostatni rachunek, gdzie ściśle będą wyciągać. *Oddaj liczbę z włodarstwa*

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 29-49, 341-353; Krzysztof Obremski, *Psalmodya polska. Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 14-32.

²⁰¹ Zob. Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.

²⁰² Zob. Adam Karpiński, *Parafraza jako „aemulatio”*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984, s. 119.

²⁰³ W tym miejscu abstrahuję od rozważań na temat kształtu językowego i retorycznego samego tekstu Biblii. Kwestię tę omawiają np. profesorowie bibliści Roman Pindel czy Roland Meynet. Zob. Roman Pindel, *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. Waldemar Chrostowski, Kraków 2006, s. 33-48; Roland Meynet, *Binarność – podstawowa cecha języka biblijnego*, tłum. Tomasz Kot, [w:] *ibidem*, s. 11-22; Roland Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. Tomasz Kot, Kraków 2001.

twego (Łuk 16:2). *A któremu wiele zlecono, więcej będą chcieć od niego* (Łuk 12:48). Co jeżeli się gdzie pokaże, że z pobłażania zwierzchności poginą owieczki. *To mówi Pan Bóg: Oto ja sam na pasterzach będę szukał trzody mojej z rąk ich* (Ez 34:10). Dlatego Kościół Bożny nigdy bez karność nie był. Masz wyżej, jakie kary bywały do Mojżesza, Aarona, Samuela, Eliasza i innych królów, i wszelkiego stanu złych ludzi. A najmiłosierniejszy Chrystus o jak surowymi słowy faryzeuszów karał, często i apostołów swoich. A nie tylko słowem, lecz nawet chłostaniem wypędzał z Kościoła zuchwałych (Jn 2:15). Dlatego nakazuje nauczyciel narodów: *Przepowiadaj Słowo Boże, nalegaj wczas, niewczas karz, proś, łaj* (2Tm 4:2). I tam do Koryńczyków pisze: *Co chcecie, z różgami mam przyjść do was, czyli z miłością i duchem?* (1Kor 4:21). I znowu: *Jeśli zaś przyjdę nie odpuszczę* (2Kor 13:2). *W niebytności piszę, a bym przytomnym będąc, surowiej nie postąpił, według władzy, którą mi Pan dał* (2Kor 13:10). Jeżeli na klątwy gadają? Zaiste lepiej prześladować to, za co Bóg wyklinać rozkazał, niżeli klątwy, które dał w ręce Kościołowi swemu na złych, nieposłusznych, upartych albo niewiernych. A te jak są strasznym karaniem, dał dowód Syn Boski na owym drzewie, które *przeklął* (Mk 11:21) i zaraz z liśćmi i korzeniami uschło. Tego karania już dawno Bóg zażywać rozkazał, mówiąc: *Tak mężczyznę jako i niewiastę wyrzucicie z obozu* (gdzie było zgromadzenie wiernych), *aby go nie zeszpecili, gdyżem mieszkał z wami* (Lb 5:3). Podobnie o niewiernościach przestrzega: *Ani wniesiesz bałwana do domu twego, aby się nie stał przekleństwem, jako on jest.* (Pwt 7:26). W przekleństwo tym samym wpadają i teraz, którzy w domach mają i czytają heretyckie książki. O tym to przez klątwy karaniu stanowi Prawodawca Najwyższy: *Jeżeli by Kościoła nie słuchał, niech ci będzie jako poganin* (Mt 18:17). *Cobyściekolwiek związali na ziemi, będzie związane w niebie* (Mt 18:18) i w innych bardzo wielu miejscach. Stąd nakazuje jego apostoł: *Wyrzucicie złego spośród was* (1Kor 5:13), *abyście z takim ani jedli* (1Kor 5:11). I on sam tak wyklinał upornych: *Jużem jako przytomny osądził tego, który tak uczynił, gdy się w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa zgromadzicie i z Duchem moim, z mocy Pana naszego Jezusa podać takiego szatanowi na zatracenie* (1Kor 5:3). W drugim miejscu innych, *którychem poddał szatanowi, aby się nauczyli nie bluźnić* (1Tm 1:20). O tych zaś, którzy samym uczynkiem w klątwy wpadają jako to za niewierność. *Jeżeli kto wam odpowiada mimo tego, niech będzie przekleństwem* (Ga 1:9). *Jeżeli kto przychodzi do was, a tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu, ani go pozdrawiajcie* (2J 1:10) bo, *kto nie wierzy, już osądzony jest* (1J 3:18) (TSK, 1764, t. 4, s. 229-233).

Jak widzimy, historyk posługiwał się Biblią w celach argumentacyjno-refutacyjnych. Pismo Święte dostarczało jezuicie „niepodważalnych” i ostatecznych argumentów, pozwalających bronić własnych tez i odrzucać te, które płynęły z ust innowierców lub krytyków kleru. W wielu miejscach *Trwałości szczęśliwej królestw* retoryczność tekstu ujawniała się jako dyspozycja dialektyczna pojęta jako sztuka prowadzenia dyskusji czy sporu. Jak przypomina Wiesław Stec „motyw dialektyki jako podstaw retoryki podejmuje

najpierw szkoła stoicka, a za nią św. Augustyn²⁰⁴. Jezuita, idąc tropem kontrreformacyjnych polemistów, w swoim dziele zatarł granicę między *exhortare* a *docere* – sztuką przekonywania a sztuką argumentowania. Cele, jakie stawia sobie Majchrowicz, uznać można za perswazyjne – jezuita przyświecała chęć przekonania swoich czytelników do odnowy moralnej, oraz polemiczne – dziejopis dąży do odrzucenia tez głoszonych przez innowierców czy zwolenników prądów oświeceniowych.

Pisarz w płaszczyźnie *inventio* sięga do topiki biblijnej i patrystycznej. Wyraźna skłonność do *loci theologici* wynikała wprost ze światopoglądu jezuita, a także świadomej aktualizacji tradycji kontrreformacyjnej, wyrażającej się w akceptacji idei providencjalizmu. Podstawą oddziaływania perswazyjnego *Trwałości szczęśliwej królestw* był uznany za dogmat argument boskości (*argumentum divinitas*), wspierający się na założeniu prawdziwości objawienia w Biblii, traktowaniu słów autorów ksiąg biblijnych jako wypowiedzi samego Boga, a także uznaniu tekstu biblijnego za uniwersalny i autonomiczny, czyli niedomagający się ugruntowania w innych tekstach.

W przytoczonym wyżej fragmencie funkcję argumentów pełnią: zalecenia etyczne formułowane ustami proroków i apostołów, bohaterowie biblijni, którzy są nośnikami prawd wiary, działania Boga (objawienia), losy Jezusa, a także przykazania (prawa) dane narodowi wybranemu przez Boga. Biblia stanowi więc dla Majchrowicza podstawę dla zabiegów amplifikacyjnych. „Powiększenie lub pomniejszenie winy lub zasługi”²⁰⁵ uzależnione zostało od zgodności czynów ze wzorcem świętości, skodyfikowanym w Starym, wtórnie zaś w Nowym Testamencie.

Jeżeli przyjąć za punkt wyjścia do retorycznych rozważań nie konkretne dzieło, a *progymnasmata*, czyli szkolne ćwiczenia z zakresu argumentacji²⁰⁶, stosowane w szkolnictwie jezuickim, wtedy zauważymy, że także starożytne wzorce dowodzenia i perswazji posłużyły do odpowiedniego użycia Biblii. Czytelnika przekonać miała przede wszystkim *historia*²⁰⁷, która zyskawszy walor prawdopodobieństwa, domagała się wyjaśnienia i służyła jako argument. Jezuita rzecz jasna preferował historie biblijne, dopiero w następnej kolejności uznawał dowody z dziejów państw i narodów. Stworzył swoistą hierarchię argumentów historycznych. Za absolutnie pewną Majchrowicz uznał historię przedstawioną w Piśmie Świętym, zwątpienie w nie zagrożone było sankcją świętokradztwa.

²⁰⁴ Wiesław Stec, *Funkcja retoryki w tekście polemicznym*, [w:] *Retoryka a literatura*, op. cit., s. 141.

²⁰⁵ Zob. Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 82-83.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 90-92.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 84.

Za wielce prawdopodobne uznał przekazy hagiografów, tutaj wątpliwości wiązały się z podważeniem autorytetu Kościoła. Kroniki świeckie jezuita uznawał za prawdopodobne, dlatego też przywołując je, często zastrzegał powody, dla których należy uznać prawdziwość danego dokumentu historycznego czy przekazu. Warto przy tym zauważyć, że jezuita nie zawsze rozgraniczał *narratio* od *chria*, uznając, że przywoływane anegdoty mają walor historyczny. W tekście świadczą o tym choćby liczne odwołania do rzekomej biografii Marka Aureliusza, która programowo miała charakter anegdotyczny.

Biblia służyła Majchrowiczowi jako źródło sentencji. Szczególnie obficie czerpał je z ewangelii oraz ksiąg Hioba i Koheleta. Reprezentatywne dla wykorzystania ksiąg są następujące fragmenty:

Jako w jednym człowieku jedna ręka dopomaga drugiej, jedna noga drugą ratuje, oko jedno podaje rzecz widocznější drugiemu, ucho prawe wyraźniejsze lewemu. Tak w Rzeczypospolitej wiernej stan duchowny i świecki wzajemnie się ratować powinny do utrzymania rządów szczęśliwych, a niemi szczęśliwości pospolitej dla wszystkich. A jeżeli gdzie to tu największe *biada samemu! Bo jeżeli upadnie, nie ma kto by go podniósł* (Koh 4:10) (TSK, 1764, t. 4, s. 8).

Cóż tego za przyczyna? *Nic się na ziemi bez przyczyny nie dzieje* (Job 5:6). Prawda, że ten przeznaczony naród jako jest z przyrodzenia wspaniały, poważny, dobrowolny, szczery, układny, do dobrego łatwy, do wszystkiej cnoty sposobny i skłonny, tak osobliwie trwały i stateczny w zachowaniu obyczajów dobrych przyjętych i podanych od przodków jako mu przyznają najwyżsi Kościoła Bożego pasterze z radości (TSK, t. 4, s. 53- 54).

W obu przypadkach księgi potraktowano jako rezerwuar sentencji, choć warto tutaj zauważyć, że Hiob przywołany został jako wzór niezłomności, który znalazł kontynuację w męczennikach – św. Teresie, Klarze, Ludwinie czy Małgorzacie Hiszpańskiej (TSK, 1764, t. 4, s. 452-454). Wspomnijmy także, że każdy tom *Trwałości szczęśliwej królestw* opatrzony został biblijnym mottem²⁰⁸. Biblijna etyka stanowiła podstawowe kryterium dla *encomium* (pochwały bohatera historycznego), *vituperatio* (nagany) czy *confirmatio*, porównania, które przyjmowało postać przeciwstawienia cnót moralnych grzechom. Również w *legislatio* decydującą rolę odgrywała zgodność przepisu prawnego z biblijną teologią. Wyjątkiem w tym kontekście było użycie *sermocinatio*, które nigdy u Majchrowicza

²⁰⁸ Motto dla tomów Majchrowicz kolejno zaczerpnął z Księgi Powtórzonego Prawa, Koheleta, Listu do Rzymian oraz Przysłów.

nie znajdowało zastosowania w przypadku postaci biblijnych, a jedynie w przypadku historycznych.

Oprócz argumentów właściwych jezuita sięga po schrystianizowaną koncepcję retorycznego *signum*, polegającą na odczytywaniu znaków bożej ingerencji. Zabieg ten był ściśle wiązany z Majchrowiczowskim rozumieniem historii:

Przeszłych przed nami czasów na świecie odmiany są dla nas nieomylnym zwierciadłem, które nam pokazuje rzetelnie, czym rzeczy są. Czym się utrzymują. Czym niszczą, giną. Jakie w nich bywają do upadku przyczyny. Przed upadkiem znaki. Gdy miały wszystkie narody przez potop zagać, uprzedził znak tę klęskę, budowanie okrętu przez Noema zaczęte (Rdz 6:14). Gdy sodomskie państwo miało się zawalić, oznajmili to pokazani aniołowie widomie (Rdz 18:20). Gdy miał upaść Egipt wszystkie około królestwa był z nich napomnieniem Mojżesz z napominaniem wypawiony od Boga (Wj 3:10) (...). Podobne znaki bywały w chrześcijańskich państwach. (...) Insze po tych królestwach bywały uprzedzające znaki, które opisują ich dzieje jako to okropne na niebie widoki, na ziemi zmarzlina i napomnienia różne (TSK, 1764, t. 4, s. 1-3).

Nie tylko *signum* jezuita używał w celach perswazyjnych, zgodnie z ustalonymi wzorcami gatunkowymi przykładu opatrywał je „dodatkowymi dowodami czerpanymi z Biblii”²⁰⁹. Wymowę przykładu rozpatrywał zgodnie z noematyką biblijną, oddzielającą sens literalny od historycznego i duchowego. Charakterystyczne dla egzemplów zastosowanych przez Majchrowicza było odwrócenie kolejności dowodzenia. Zazwyczaj najpierw pojawia się teza, później zaś dopiero kolejne przykłady mają potwierdzić jej prawdziwość. Prześledźmy tok dowodzenia tezy o szczególnej „szczęśliwości Polaków w wojnie”. Polacy, walcząc z nieprzyjaciółmi, odtwarzają historię Dawida i Goliata. O powodzeniu wojsk decydować ma bowiem głęboka pobożność narodu, objawiająca się w odśpiewywaniu przed bitwami *Bogurodzicy*. Jakie przykłady mają to potwierdzać? Wyliczmy kolejno: podboje Chrobrego, zwycięstwo pod Głogowem, sukcesy militarne Leszka Czarnego, Łokietka oraz Kazimierza Wielkiego, ponadto liczne wygrane potyczki, bitwy i wojny z krzyżakami, Tatarami, Moskwą oraz Niemcami (TSK, 1764, t. 2, s. 38-49). Wszystkie te historyczne fakty prowadzą do tezy głoszonej za Księgą Powtórzonego Prawa, że Polaków „obrał Pan Bóg aby mu był ludem osobliwym ze wszystkich narodów, które są na ziemi (Pwt 7:6) (TSK, 1764, t. 2, s. 49).

²⁰⁹ Maria Adamczyk, *Egzemplum*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. Teresa Michałowska, Wrocław 1990, s. 154.

Majchrowicz oprócz wymienionych technik retorycznych sięgał bardzo często po analogię, która jednak była czymś więcej niż wskazaniem podobieństw. Analogia u Majchrowicza wynikała z koncepcji uniwersalizmu Biblii. Historia Izraela spisana w Starym Testamencie miała odsłaniać powszechne i ponadczasowe wzory działania Boga w historii.

7. Wnioski

Majchrowicz, interpretując Biblię, nie przekracza nigdzie granic doktrynalnej egzegezy. *Trwałość szczęśliwa królestw* uzyskała przecież cenzorskie *imprimatur*. Pisarz jezuicki, przystępując do odczytywania sensów zawartych w Piśmie Świętym, winien poddać swoją świadomość zabiegowi autocenzury, tak by indywidualna interpretacja nie wchodziła w konflikt z „świadomym sądem i autentycznym stanowiskiem”²¹⁰. Ten mechanizm samokontroli wziął swój początek w tradycji jezuickiej. *Reservatio mentalis*²¹¹ uznać można więc za spełnienie warunków wstępnych upoważniających z jednej strony do doktrynalno-instytucjonalnego odczytania Biblii, z drugiej zaś do przepowiadania Słowa Bożego.

Majchrowicz posługiwał się Biblią zgodnie ze wskazaniem teologii kontrowersyjnej, tradycją patrystyczną oraz postulatami retoryki chrześcijańskiej. Jezuicka *ars praedicandi* integrowała dwa ważne wymiary przepowiadania, które determinowały charakter odczytań tekstu biblijnego. Mowa tutaj o wymiarze kerygmatacznym, polegającym na zachęceniu niewiernych do odrzucenia błędów i nawrócenia się na katolicyzm, oraz o poziomie katechetycznym, ujawniającym się przybliżaniu podstawowych prawd wiary²¹². Biblia w rękach Majchrowicza była więc wykorzystywana do celów polemiczno-kerygmatacznych oraz katechetycznych, przy czym granice między objaśnianiem prawd wiary a wypowiedzią *stricte* publicystyczną wielokrotnie na kartach traktatu nie zostały zachowane.

To właśnie sposób traktowania odwołań do Biblii czyni z *Trwałości szczęśliwej królestw* tekst quasi-religijny. Identyfikacja pierwiastka *sacrum* u Majchrowicza wydaje się tym bardziej oczywista, jeśli pod uwagę weźmiemy kontekst biograficzny, względy instytucjonalne, które zaważyły na powstaniu dzieła, a także jego jawnie teologiczny wymiar.

²¹⁰ Antonina Kłosowska, *Kontrola myśli i wolność symboliczna*, [w:] *Piśmiennictwo, systemy kontroli, obiegi alternatywne*, red. Juliusz Kostecki, Alina Brodzka, t. 1, Warszawa 1992, s. 15.

²¹¹ Zabieg *reservatio mentalis*, wywodzący się skądinąd z jezuickiej tradycji, stanowi mechanizm samousprawiedliwiania autorów nakładających autocenzurę na wypowiedzi słowne, których zewnętrzna wymowa mogła lub musiała pozostać w sprzeczności z ich świadomym i autentycznym stanowiskiem (*ibidem*, s. 15).

²¹² Zob. Leszek Szewczyk, *Retoryka kaznodziejska*, [w:] *Retoryka*, red. Maria Barłowska, Agnieszka Budzyńska-Daca, Piotr Wilczek, Warszawa 2008, s. 241-249.

Sakralno-teologiczna wymowa dzieła Majchrowicza w kontekście odwołań do Biblii ujawnia się na dwóch poziomach – ideologicznym oraz retorycznym. Jezuita zaktualizował tradycję starotestamentową (odwołania do Pięcioksięgu, Deuteronomium oraz ksiąg profetycznych) oraz podkreśla te miejsca w Nowym Testamencie, które legitymizują świętość instytucjonalnego Kościoła (listy i dzieje apostołskie, fragmenty ewangelii). Z całej Biblii czerpał pouczenia moralne, nie omijając przy tym restrykcyjnych nakazów charakterystycznych dla starotestamentowego modelu religijności. Używał także fragmentów Pisma Świętego do celów retorycznych, traktując księgi Hioba, Koheleta oraz psalmy jako zbiór sentencji czy gotowych fraz, służących stylizacji własnego tekstu na język kazania czy biblijnego proroctwa.

Ta biblijna stylizacja wyrażająca się zarówno w płaszczyźnie inwencji, dyspozycji, jak i elokucji miała swoje źródło w chrystianizacji retoryki antycznej dokonanej przez św. Augustyna w dziele *De doctrina Christiana*²¹³ oraz w działalności Jana Złotoustego czy św. Hieronima²¹⁴, a także we wzorcach kulturowych kontrreformacji. Na gruncie obcym była to teoria imitacji Antonio Possevina, na polskim zaś działalność antyinnowiercza Piotra Skargi. Jak podkreśla Mirosław Korolko, odrzucenie (przynajmniej deklaratywne) retoryki pogańskiej (antycznej) na rzecz „retoryki biblijnej” stanowiło wyróżnik kontrreformacyjnych kaznodziejów. „Retoryka biblijna” miała być oparta na cnotach prostoty i prawdy, a także wzorem pisarzy wczesnochrześcijańskich służyć do celów refutacyjno-polemicznych. Postulaty te zrodziły ideę stylu *sermonem piscatorem*, którego istotę wyraził Sulpicjusz Sewer, pisząc, że „Królestwo Boże polega nie na wymowie, lecz na wierze (...) zbawienie głosili nie mówcy, lecz rybacy”²¹⁵. *Trwałość szczęśliwa królestw* doskonale wpisuje się w schematy homiletyczne wypracowane przez kontrreformacyjnych polemistów. Świadczą o tym kolejno: interpretacja Pisma Świętego zgodnie z nakazami Ojców Kościoła, nagromadzenie cytatów i odwołań do Biblii²¹⁶, traktowanie wydarzeń ze Starego Testamentu jako prefiguracji dziejów współczesnych, propagowanie idei katastrofizmu historycznego czy providencjalizmu²¹⁷.

²¹³ Por. Kenneth Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, [w:] *Retoryka*, red. Marek Skwara, Gdańsk 2008, s. 41-42.

²¹⁴ Zob. Mirosław Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*, Kraków 2010, s. 24-25.

²¹⁵ Mirosław Korolko, *Rola retoryki antycznej w interpretacji Biblii*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin 1984, s. 160.

²¹⁶ Mirosław Korolko zwraca uwagę, że liczba odwołań do Biblii „przytłacza swym ciężarem nawet cierpliwego badacza” (*Ibidem*, s. 162).

²¹⁷ *Ibidem*, s. 162-164.

Kontrreformacyjna teoria imitacji pozwalała na naśladowanie starotestamentowych proroków. Takie rozwiązanie zalecał zwolennik reformy trydenckiej, renesansowy kaznodzieja Stanisław Sokołowski. Jego zdaniem Izajasz i Jeramiasz byli wzorami retorycznej sprawności. Na fali kontrreformacji ukształtował się wzorzec *homo profetans*, który miał „reprezentować mocne przekonania teologiczne, zapal polemiczny i zdecydowanie w zwalczaniu „bałwochwalstwa herezji”. Temu oratorskiemu ideałowi odpowiadał retoryczny wzór proroka”²¹⁸.

Taki stan rzeczy rodził konsekwencje genologiczne. Koncepcja „retoryki biblijnej” szczególnie sprzyjała działalności homiletycznej, traktatom polemicznym czy biorącym swój początek z piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego ekscytarzom, upomnieniom i zawstyżeniom²¹⁹. *Trwałość szczęśliwa królestw* realizuje ten model genologiczny szczególnie w partiach publicystycznych dzieła²²⁰. Jedną z cech charakterystycznych retoryki Majchrowicza było szczególnie zamięłowanie do przesady. Widać to już na pierwszych stronach dzieła, gdzie Majchrowicz porównuje ojczyznę do „gorejącego domu” (TSK, 1764, t. 1, s. nlb). Jezuita wykorzystywał konwencję biblijno-kaznodziejskiej amplifikacji zgodnie z praktyką swoich poprzedników, szczególnie Piotra Skargi:

Księgi Starego Testamentu były dla całej twórczości Skargi i innych kaznodziejów potrydenckich stylistycznym wzorcem amplifikacji, przepowiedni i wizji przyszłości. Ton ksiąg prorockich, zawierający przepowiednie klęsk, upadków i karania, nadawał się szczególnie do politycznych celów kontrreformacyjnego kaznodziejstwa. Wykorzystanie prorockich środków gromienia grzechów, przede wszystkim herezji, wynikało, jak wiemy, z inwencyjnych metod figuralnej interpretacji Biblii. Poprzez tę właśnie interpretację budował Skarga analogie treściowe między teokratyzmem izraelskim a współczesną mu rzeczywistością polityczną. Analogie tematyczne pociągały za sobą naśladownictwo środków²²¹.

Nie bez wpływu na retoryczny kształt tekstu pozostawały religijne polemiki wyznaniowe, które toczyły się wokół problemu granic wolności w odczytywaniu Biblii.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 165.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 165-166.

²²⁰ Pamiętać należy, że „retoryka biblijna” stanowiła swoisty postulat praktyki oratorskiej, z czego wcale nie wynika, że deklaratywnie odrzucana retoryka klasyczna przestała być ważnym źródłem inspiracji dla formacji potrydenckiej. Przeciwno temu świadczy choćby praktyka społeczna, zarówno ta widoczna w programach szkół jezuickich, jak i w tekstach poszczególnych kazań. Por. Eugenia Uličinaitė, *Tradycja i nowatorstwo w wykładach retoryki w kolegiach jezuickich w XVII-XVIII wieku*, [w:] *Jezuicka ars educandi*, red. Maria Wolańczyk, Stanisław Obirek, Kraków 1995, s. 243-252.

²²¹ Mirosław Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 116-117.

Jezuici otwarcie potępiali wszelkie przejawy indywidualizmu w egzegezie²²², a także odrzucając „starożytną elegancję” na rzecz prostoty, pozwalającej na przekraczanie retorycznego *genus* czy łamania zasad *decorum*, odważnie sięgali w tekstach polemicznych po inwektywę – wyrażaną za pomocą „epitetów, peryfraz, porównań, przenośni, hiperboli”²²³. Ta swoista poetyka antyinnowierczej inwektywy nie narodziła się wcale wraz z kontrreformacją, miała ona swoje źródło w tekstach patrystycznych.

Oczywiście nie bez znaczenia była także tradycja literacka renesansu i baroku, która czyniła z Biblii jedno z najważniejszych źródeł inspiracji. Znamienne, że Majchrowicz bliższy wydaje się renesansowym kaznodziejom niż barokowym poetom podejmującym problem egzystencjalnego wymiaru cierpienia. Poematy epickie osnute na kanwie Nowego Testamentu, zarówno te o męce Chrystusa, jak i te maryjne, raczej nie wpłynęły na dzieło Majchrowicza.

²²² Nie udało mi się dotrzeć do tekstu niewydanego doktoratu Magdaleny Ryszki-Kurczab, *Retoryka polskich dialogów polemicznych doby renesansu*, Kraków 2010.

²²³ Sławomir Radoń, *Inwektywa w polемice religijnej przełomu XVI/XVII wieku*, [w:] tegoż, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI-XVII wieku*, Kraków 1993, s. 91.

Rozdział V

Źródła inspiracji ideologicznych i historiozoficznych. Piśmiennictwo obce

Majchrowicz odwoływał się na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* do pisarzy antycznych. Obficie korzystał ze spuścizny pisarzy wczesnochrześcijańskich ze szczególnym uwzględnieniem Ojców i Doktorów Kościoła. Doskonale orientował się w twórczości polemicznej doby kontrreformacji oraz teologicznej myśli jezuickiej. W partiach historycznych korzystał z dorobku dziejopisów bizantyjskich. Znał także dorobek historiografów zachodnioeuropejskich, aczkolwiek znajomość ta ograniczała się do nazwisk najpopularniejszych, obecnych także w innych historycznych pismach doby saskiej i czasów wczesnego oświecenia. Opisane tutaj dzieła w zamiarze autora niniejszej pracy mają nie tyle ograniczać się do refleksji źródłoznawczej, ile przede wszystkim stanowić pretekst do ujawniania majchrowiczowskich koncepcji historiozoficznych oraz poglądów społeczno-polityczno-teologicznych.

1. Majchrowicz wobec antyku niechrześcijańskiego

Recepcja spuścizny antyku niechrześcijańskiego na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* daje się sprowadzić do zaledwie paru najważniejszych postaci świata starożytnego²²⁴ – historyków, filozofów, myślicieli, retorów i poetów. Jedynymi reprezentantami historiografii greckiej są w jego dziele Herodot i Plutarch z Cheronei, starożytne dziejopisarstwo rzymskie reprezentuje Tytus Liwiusz, żydowskie zaś Józef Flawiusz. Spośród starożytnych filozofów najczęściej jezuita wzmiankuje Marka Aureliusza, do którego pism, jak się zdaje, nie miał dostępu bezpośrednio. Postać Aurelego poznawał oczami autora dzieła *Horologia principum sive de vita M[arci] Aurelii* Antonio de Guevary. Dorobek Arystotelesa pod piórem duchownego w zasadzie ograniczył się do *Etyki nikomachejskiej*, znanej Majchrowiczowi za pośrednictwem opracowania Sebastiana Petrycego. Postać Platona wzmiankowana jest rzadko, podobnie jak autor jedyne ocalałego starożytnego podręcznika historii filozofii Diogenes Laertios. Najliczniejsze są zaś nawiązania do Cyserona, którego jezuita wielokrotnie cytuje w rozmaitych kontekstach. Co ciekawe, Majchrowicz nie ogranicza się jedynie do przywołania pisarzy starożytnych europejskiego kręgu kulturowego,

²²⁴ Z moich rozważań wyłączam w tym miejscu pisarzy wczesnochrześcijańskich.

wzmiankuje bowiem postać Konfucjusza w zaskakującym kontekście rozważań o roli łaciny w osiemnastowiecznej Polsce.

Autorytet Cyserona

Udało się zidentyfikować dziesięć pism Cyserona, do których bezpośrednio odwoływał się Majchrowicz. Przeważają pisma filozoficzne i retoryczne myśliciela – traktat *O mówcy*, *Rozmowy tuskulańskie*, *O naturze bogów*, *O prawach*, *O powinnościach*, *O wróżeniu*. Z rozprawy *O państwie* jezuita przywoływał jedynie fragment, funkcjonujący w świadomości czytelniczej jako odrębna całość, słynny *Sen Scypiona*. Majchrowicz korzystał z Cyserona przede wszystkim jako z pisarza-moralisty. Także cytując jego oracje (*In Vatinius testem*, *Pro Roscio Amerino* oraz *Pro Roscio Comdeo*), czynił to nie z powodu walorów językowych wymowy rzymskiego stoika, ale ze względu na ich etyczny wydźwięk.

Proporcja między cytowanymi traktatami filozoficznymi a mowami (Majchrowicz pomija zupełnie listy) nie wydaje się przypadkowa. Jezuita, podobnie jak ludzie średniowiecza²²⁵, widział w Arpinacie przede wszystkim etyka, którego przestrogi i moralne nauki poddawały się łatwemu scaleniu z chrześcijańską teologią. Praktyka ta od czasów Antonia Possevina stała się powszechna w szkolnictwie jezuickim. Autor programu szkół jezuickich w kompendium *Bibliotheca selecta* zobowiązywał nauczycieli Towarzystwa Jezusowego do interpretowania pism starożytnych w duchu chrześcijańskim²²⁶. Poglądy pedagogiczne i teologiczne tego szesnastowiecznego pedagoga znał Majchrowicz i odwoływał się do nich wprost.

Zgodnie z zaleceniami Possevina recepcja myśli Cyserońskiej została w dziele poddana radykalnej chrystianizacji. Majchrowicz wykorzystywał postać starożytnego filozofa, by uzasadnić swoje poglądy historiozoficzne. Już we wstępie do pierwszej księgi *Trwałości szczęśliwej królestw* znajduje się odwołanie do fragmentu traktatu *O mówcy*, wskazującego na korzyści płynące z poznawania dziejów narodowych i powszechnych. Duchowny przekonywał, że „nawet owi mądrzy poganie rządzący Rzeczpospolitą Rzymską dawnych dziejów pamięć zachowali – światłością prawdy, mistrzynią żywota i starożytności opisaniem” (TSK, 1764, t. I, s. nlb.). Historia w rozumieniu jezuita ma więc odsłaniać prawdę, nie jednak tę doczesną, pojętą jako kategoria logiczna – zbieżności sądu ze stanem rzeczywistości, a tę jedyną, niezmienną, teologiczną. To właśnie z niej mają płynąć moralne

²²⁵ Zob. Barbara Otwinowska, *Cyseronianizm polski*, [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*, red. Janusz Pelc, Wrocław 1973, s. 107.

²²⁶ Zob. Tadeusz Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej*, Wrocław 1976, s. 124-125.

nauki. Cel poznawczy (opisanie) uwikłany zostaje w kontekst moralistyki i teologii. Majchrowicz posiłkuje się dwukrotnie tym samym fragmentem *Rozmów tuskulańskich*, by dowieść, że mądrość nieodłącznie wiąże się z „rzeczy boskich poznaniem” (TSK, 1764, t. 2, s. 129; TSK 1764, t. 2, s. 134).

Przyjrzyjmy się fragmentowi księgi trzeciej, w której jezuita odwołuje się do *Snu Scypiona*, a także traktatów *O naturze bogów*, *O prawach* oraz *O powinnościach*:

[Cyceron – P.Ś.] mówi pierwej: Bóg jest, który żyje, który widzi, który pamięta, który opatruje, który rządzi i rozporządza, a jest wieczny. Po tym dalej. Na świecie Bóg jest, rządzi i kieruje, który biegi niebios, który odmiany czasów i rzeczy przemiany i porządki utrzymuje – i ziemię, i morze, uważając ludziom wygody, i życie zachowuje. Nadto wszystkim wrodzone jest i niby na sercu wyryta, że Bóg jest, a w inszych bardzo wielu miejscach bardzo piękne daje nauki o Bogu, między innymi tę: Z ludzi żadnego narodu, nie ma tak dzikiego i okrutnego, który by nie wiedział, że Boga mieć potrzeba, choć nie wie, jakiego Boga mieć powinien. I w tym błędzili poganie. Bóg jest, że mu się kłaniać, czczyć i szanować powinni dochodzili tego samym światłem rozumu. Ale jakim ten Bóg jest, który jest i jakim sposobem cześć mu oddawać potrzeba, o tym objaśnienia nie mieli, dlatego według zmysłów i mniemania albo pożądlivosti własnych niektórzy księżyc i słońce uznawali za bogów, insi wysławiali bałwany albo wyobrażenia ludzi sławnych i tym się kłaniali jako bogom.

I tak wiedzieć o Bogu jest nie tylko rozumnego człowieka, ale jest niejaka rozumu istot<n>a własność razem ze światłem rozumu człowiekowi dana i z nim razem zaczęta, przez którą poznaje, że Bóg jest. Ależ tego Boga uznaje początkiem wszystkich rzeczy najdoskonalszym. Dopiero rozum powinność swoją poznaje i widzi, a powinność najpierwszą i sobie istotną, aby tego Boga poznawał, który on jest. Jaki jest? Jak go szanować? Jak mu się kłaniać i służyć należy? O czym nauczają swoją Rzymską Rzeczpospolitą, tenże senator i mówca poganin mówi: Wszystkich rzeczy początki od Boga nieśmiertelnego pochodzą. Z której swoje nauki dla obyczajów ludzkich wnosi: Pierwsze uszanowanie Bogu nieśmiertelnemu powinniśmy (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 132-133).

Dla Majchrowicza, tak jak dla całej formacji jezuickiej doby potrydenckiej, Cyceron jawi się jako ten, któremu genialna intuicja pozwoliła antycypować istnienie Boga. W ten sposób zwolennicy ruchu kontrreformacyjnego znaleźli ontologiczne uzasadnienie dla Cycerońskiej etyki, co pozwalało schrystianizować poglądy stoika. Stąd też duchowny, podążając wydeptanymi już szlakami, interpretował pisma Cycerona ahistorycznie, doszukując się tam zarówno dowodów na istnienie Boga, jak i zbieżności moralności stoickiej z katolicyzmem. Po raz pierwszy w Polsce tak skrajnie „schrystianizowaną” wersję spuścizny Arpinaty zaproponował krakowski uczony Wojciech Nowopolski w komentarzu do traktatu

De natura deorum z 1551 roku. Ten profesor Krakowskiej Akademii dowodził, że Cyцерon na podstawie obserwacji niezmiennych i powtarzalnych praw natury pośrednio udowadnia koncepcję świata rządzonego przez Stwórcę. Dla Majchrowicza Cyцерon jest protochrześcijaninem, który „doszedł do samowiedzy o Bogu”²²⁷, przez co jego nauki moralne należy utrzymać w mocy i włączać w obszar chrześcijańskiej refleksji etycznej.

Podkreślić należy, że Majchrowicz w tym kontekście nawiązywał do wczesnochrześcijańskiej tradycji interpretowania spuścizny wielkiego myśliciela i retora. Jeden z kluczy do zrozumienia procesu łączenia tradycji chrześcijańskiej z antyczną leży bez wątpienia w pismach św. Ambrożego. Ojciec Kościoła zainspirowany traktatem Cyцерona *De officiis* stworzył jego chrześcijańską wersję – dzieło *De officiis ministrorum*²²⁸. Analiza porównawcza obu utworów ujawnia podobieństwa w warstwie stylistycznej, toku argumentacyjnym i częściowo także w wymowie ideowej²²⁹. Ambroży, jak zauważają Maria Cytowska i Hanna Szelest, „dąży do chrystianizacji tradycyjnych rzymskich wartości moralnych”²³⁰. Do obu pism odwołuje się Majchrowicz, podejrzewać więc należy, że bezpośrednim źródłem ułatwiającym mu chrystianizację myśli Arpinaty był nie tylko wpływ zaleceń Possevina, ale także gruntowna znajomość średniowiecznej teologii.

Pisarz zrywa tym samym z wizerunkiem Cyцерona stworzonym przez humanistów, którzy widzieli w nim filozofa-indywidualistę²³¹, zwolennika świeckiego ideału człowieczeństwa. Próżno na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* szukać fragmentów, w których autor *Rozmów tuskulańskich* jawi się jako racjonalista. Bez większej przesady możemy uznać historyka za przedstawiciela schyłkowego cyцерonianizmu, rozumianego nie w kategoriach stylistyczno-językowych czy *stricte* retorycznych, lecz jako „kult postaci i dzieł Cyцерona”²³². Duchowny wykorzystuje starożytnego mówcę jako niepodważalny autorytet, w jego pismach szuka argumentów dla prezentowanych poglądów.

²²⁷ *Ibidem*, s. 90.

²²⁸ Zob. Anna Nawrocka, „*De officiis*” Cyцерona i „*De officiis ministrorum*” św. Ambrożego. Problem recepcji etyki Cyцерona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego, Warszawa 1988; Antoni Swoboda, Pojęcie „*utile*” i „*utilitas*” w wybranych fragmentach „*De officiis ministrorum*” św. Ambrożego i „*De officiis*” Marka Tuliusza Cyцерona, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1991, z. 4, s. 133-145.

²²⁹ Zob. Rafał Nakonieczny, *Exempla cyцерońskie* w „*De officiis ministrorum*” św. Ambrożego, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, z. 33, s. 41-56; tenże, *Z zagadnień mowy w traktatach deontycznych Cyцерona i św. Ambrożego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2002, t. 35, z. 2, s. 290-296.

²³⁰ Maria Cytowska, Hanna Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 117.

²³¹ Zob. Barbara Otwinowska, *Cyцерonianizm polski*, *op. cit.*, s. 107.

²³² Barbara Otwinowska, *Cyцерonianizm*, [w:] Słownik literatury staropolskiej, red. Teresa Michałowska, Wrocław 1990, s. 141.

W kręgu neostoicyzmu – postać Marka Aureliusza

Drugim obok Cyserona autorytetem świata starożytnego wykorzystywanym przez Majchrowicza jest Marek Aureliusz²³³. Jezuita nie sięgał do oryginalnych pism filozofa, lecz wiedzę o nim czerpał z popularnej biografii Aureliusza autorstwa Antonia de Guevary.

Antonio de Guevara (1480-1545) był hiszpańskim franciszkaninem, związanym z dworem Karola V. U szczytu swojej kariery pełnił obowiązki nadwornego kronikarza i kaznodziei. Szczególną popularność zdobył jako autor *Horologia principum sive de vita M.[arci] Aurelii*, moralistyczno-parenetycznej powiastki ilustrującej obrazkami z życia Marka Aureliusza obowiązki władcy chrześcijańskiego. Utwór powstał oryginalnie w języku hiszpańskim w 1529 roku²³⁴, jego łaciński przekład ukazał się w Krakowie w latach 1615 i 1636. W 1751 roku dziełko Guevary wyszło w języku polskim w tłumaczeniu Feliksa Roszkowskiego pt. *Zegar monarchów*. Prace hiszpańskiego humanisty doczekały się w osiemnastym wieku co najmniej ośmiu wydań²³⁵. Badacze polsko-hiszpańskich stosunków literackich doszukują się jeszcze szesnastowiecznych związków genetycznych między twórczością Guevary a pisarstwem Jana Łasickiego²³⁶, Mikołaja Reja²³⁷ czy Bartosza Paprockiego²³⁸. W kręgu jezuitów spuściznę pisarską Guevary propagował rówieśnik Majchrowicza, filozof Andrzej Rudzki (1713-1766)²³⁹, z kolei Stanisław Konarski zalecał lekturę *Horologia principum* swoim uczniom, argumentując, że obcowanie m. in. z dziełem Guevary rozwija u młodzieży następujące cnoty: „wartość prawdy, cierpliwości, szczodroblewości, umiarkowania, sprawiedliwości, wdzięczności, pobożności, posłuszeństwa, roztropności, oszczędności, miłości ojczyzny, sławy wojennej, wierności panującemu i Rzeczypospolitej”²⁴⁰.

²³³ Jezuita wzmiankuje raz postać Seneki, którego nazywa „pocziwym poganinem” (TSK, 1764, t. IV, s. 427).

²³⁴ Pisarstwo Antonia de Guevary pozostaje do dziś dość istotnym kontekstem dla twórczości Cervantesa. Por. Zofia Schmydtowa, *W kręgu renesansu i romantyzmu*, oprac. Zdzisław Libera, Warszawa 1979, s. 528.

²³⁵ Zob. Krystyna Niklewiczówna, *Piśmiennictwo hiszpańskie w Polsce w okresie staropolskim*, [w:] *Literatura staropolska w kontekście europejskim*, red. Teresa Michałowska, Jan Ślaski, Wrocław 1977, s. 102.

²³⁶ Zob. Henryk Barycz, *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław 1973, s. 131.

²³⁷ Zob. Gabriela Makowiecka, *Po drogach polsko-hiszpańskich*, Kraków 1984, s. 70-73.

²³⁸ Zob. Krystyna Niklewiczówna, *op. cit.*, s. 98-99.

²³⁹ Zob. Roman Darowski, *Andrzej Rudzki (1713-1766) i jego filozofia*, [w:] *Jezuicka ars historica*, red. Marek Iglot, Stanisław Obirek, Kraków 2001, s. 132.

²⁴⁰ Stanisław Konarski, *O szkołach*, [w:] *Oświeceni o literaturze*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Zbigniew Goliński, Warszawa 1993, s. 45.

Pisarski dorobek Antonio de Guevary stworzył w całej Europie przedpole dla filozofii neostoickiej w jej schrystianizowanej odmianie²⁴¹. Obecność idei neostoickich u jezuitę zupełnie nie dziwi, trudno bowiem znaleźć inną filozoficzną szkołę starożytności pasującą tak znakomicie do rozwijanego przezeń providencjalizmu historiozoficznego²⁴². Dla autora hiszpański dziejopis i moralista stał się pomostem między dziedzictwem antyku a chrześcijańską etyką państwa. Antonio de Guevara za jeden z podstawowych obowiązków władcy uznawał dochowanie wierności nakazom katolicyzmu, obronę pokoju i wiary, a także wypełnianie woli Bożej, ujawniającej się w dziejach narodowych. Zdaniem franciszkanina, Bóg dał władzę chrześcijańskim monarchom, by ci wspólnie budowali państwa na fundamencie nauki Kościoła katolickiego²⁴³. Pod zaprezentowanymi poglądami podpisały się z pewnością także Majchrowicz, który za Guevarą łączył stoicką ideę przeznaczenia oraz surową etykę aureliańską z irenizmem, wyrażającym się w przeświadczeniu, że to pokój panujący w kraju ma być widowym znakiem szczęśliwości i pobożności monarchy oraz jego ludu. Warto także zaznaczyć, że jednocześnie odrzucił on koncepcję jednowładztwa obecną u Guevary.

Świat stoickich wartości bez wątpienia odpowiadał jezuitę, to bowiem mądrość, wolność i szczęśliwość stanowią najważniejsze punkty na jego aksjologicznej mapie. Finalistyczne i panteistyczne rozumienie rzeczywistości tak silnie obecne w myśli stoickiej stało się ideologicznym filarem Majchrowiczowskiej historiozofii.

Marek Aureliusz na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* nie jest więc postacią historyczną, lecz figurą służącą do wyrażania rozmaitych nauk moralnych dotyczących cech idealnego władcy lub pouczenia skierowane do zbiorowości. U Majchrowicza to władca-filozof ostrzega przed gniewem boskim, będącym karą za grzechy:

Biada królestwu, gdzie źli są bezpieczni, a dobrzy w bojaźni! Biada królestwu, gdzie spokojnymi gardzą, kłótliwym sprzyjają. Biada królestwu, gdzie giną ci, którzy dobra pospolitego bronią, a odbierają nagrodę ci, którzy go niszczą i gubią! Biada królestwu, gdzie ubogim pysznemi, a bogatym okrutnemi być wolno! Biada królestwu, gdzie poznają, co jest złego, a chwycić się dobrego nie dbają! Biada królestwu, gdzie jawnie czynią obrzydliwe występki, których gdzie indziej i skrycie czynić nie śmiano! Biada królestwu, gdzie wszyscy, co się im podoba, pragną,

²⁴¹ Zob. Jill Kraye, *The contribution of renaissance humanist to the neostoic revival*, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, red. Piotr Urbański, Szczecin 1999, s. 27-29.

²⁴² Zob. Stefan Zabłocki, *Neostoicyzm*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, op. cit., s. 574-577; Jacek Sokolski, *Dyskusyjne problemy neostoicyzmu w XVI wieku*, [w:] *Wątki neostoickie...*, op. cit., s. 7-14.

²⁴³ Zob. Filip Kubiacyk, *Karol I i erasmici: wokół problemu renesansu w Hiszpanii*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 2007, t. 81, s. 19-20.

czego pragną, dostępują! Co złego jest, o tym myślą. Co myślą, mówią. Co mówią, czynią. A nie ma, który by się temu przeciwstawił. W takim nieszczęśliwym królestwie między tyle złym ludem, przy tak zepsutej sprawiedliwości strzeż się być obywatelem, każdy krótki czas pokaże, że albo gniew boski, albo złość ludzka zwalić się na nich musi, albo okrutną mocą ścieśnieni zginą. To Rzymianin do Rzymian! Poganin do pogan! (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 572)

Jezuita akcentuje pogańskie pochodzenie Aureliusza, jednak nie po to, żeby czynić z tego faktu zarzut, lecz by wykorzystać to jako atut – mądrość tych, którzy nie dostąpili łaski objawiania, ma zawstydzić chrześcijan, pokazując im, że niejednokrotnie poganie przewyższają moralnie tych, którzy schodzą na drogę grzechu.

Pisarz schrystianizował nie tylko poglądy moralne stoików, ale także eschatologiczne. W czwartym tomie *Trwałości szczęśliwej królestw*, w miejscu, gdzie refleksja moralna spłotła się z rozważaniami o godnej śmierci, pojawiają się nazwiska ideologicznych następców Zenona z Kition:

Stąd starym światłem rozumu, nawet jeszcze w pogaństwie, dochodzili mądrzy, że tak żyć ludziom rozumnym należy, aby życie całe było przygotowaniem do śmierci. Muzoniusz, mędrzec, spytany jakby dobrze i szczęśliwie umierać, odpowiedział: tak żyj, jakobyś miał jutro życie swoje skończyć (*Radau*). Seneka dodaje, żebyś się śmierci nie obawiał nigdy, *zawsze pamiętaj o śmierci* (*Epist.* 39). I owszem to poczytali za dopełnienie mądrości, za zbiór cnót, za tamę przeciw nieprawością wszystkim (TSK, 1764, t. 4, s. 470)

Jak wynika z przywołanego fragmentu, Majchrowicz przyznał się do znajomości *Listów moralnych* Seneki, natomiast wiedzę o schyłkowym przedstawicielu stoicyzmu rzymskiego zaczerpnął od autora niezwykle poczytnego podręcznika retoryki członka Towarzystwa Jezusowego Michała Radaua²⁴⁴. Za jego dziełem *Orator extemporaneus* (1655) zacytował rzekomy dialog między Aleksandrem Wielkim a jego wojskiem, w którym żołnierze mieli prosić wodza o dar nieśmiertelności (TSK, 1764, t. 4, s. 470-471).

Jak widzimy więc Majchrowicz, poza jednym wyjątkiem (dzieło epistolograficzne Seneki), swoją wiedzę na temat filozofii stoickiej czerpał ze źródeł popularnych, takich jak podręcznik do retoryki Radaua lub opowieść biograficzna Guevary, już w schrystianizowanej i mocno uproszczonej wersji. Oprócz rozważań etycznych uznanie budziła odpowiednio zinterpretowana myśl rzymskich stoików podejmująca refleksję eschatologiczną.

²⁴⁴ Zob. Bronisław Natoński, *Michał Radau*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 29, s. 667-669.

Majchrowicz wobec filozofii starożytnej – Arystoteles, Platon, Diogenes Laertios

Największym obok Cyserona autorytetem moralnym świata starożytnego dla Majchrowicza był Arystoteles jako twórca *Etyki nikomachejskiej*, co, rzecz jasna, nie dziwi. Myśl etyczna Arystotelesa przez niemal całą dobę staropolską stanowi podstawę dla wszelkiej refleksji etycznej czy teologicznej. Koncepcja cnoty, powinności człowieka oraz eudajmoniczny charakter kodeksu etycznego, obiecujący w zamian za cnotliwe życie nagrodę – szczęście, nadawał się znakomicie do wsparcia teologii moralnej i etyki chrześcijańskiej. Począwszy od XVII do początków wieku XVIII w szkolnictwie jezuickim, a także w Akademii Krakowskiej króluje arystotelizm w tomistycznej postaci²⁴⁵.

Przywołując Arystotelesa, Majchrowicz korzystał z *Przydatków do etyki arystotelesowskiej* Sebastiana Petrycego z Pilzna. Nad komentarzem do *Etyki nikomachejskiej* Petrycego zaciążyła wyraźnie tendencja scholastyczna – renesansowy uczony dążył do połączenia starożytnej nauki moralnej Stagiryty z katolicką teologią moralną²⁴⁶. Petrycy ominął rozważania metafizyczne, logiczne i ontologiczne obecne w *Etyce nikomachejskiej*, jednocześnie uwypuklając te wątki, które zawierały konkretne pouczenie moralne. Wzorem stoików szesnastowieczny komentator Arystotelesa za nadrzędny cel filozofii uważał namysł nad kwestiami etycznymi. W części poświęconej moralności społecznej (tom czwarty *Trwałości szczęśliwej królestw*) znajdziemy liczne odwołania do *Przydatków do Etyki Arystotelesowej* Sebastiana Petrycego²⁴⁷. Majchrowicz, streszczając poglądy Arystotelesa na kwestię relacji między koncepcją cnót moralnych a problemem wolności, cytuje za Petrycem słowa przypisywane Pitagorasowi: „Przez dwojaką drogę: drogę cnoty wąską, drogę niecnoty szeroką człowiekowi wolno iść, którą się podoba” (TSK, 1764, t. 4, s. 343). Majchrowicz, tak jak wcześniej Petrycy, szukał realizacji omawianych i zalecanych przez siebie postaw moralnych wśród postaci historycznych: dla niego były one „nośnikami cnót”²⁴⁸. Jezuita, znów za Petrycem, jako przykład niezłomnego admiratora cnoty przywoływał Katona

²⁴⁵ Zob. Jan Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, [w:] *Nauczanie filozofii w Polsce XV-XVIII wieku*, red. Lech Szczucki, Wrocław 1978, s. 67-85; Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, *passim*.

²⁴⁶ Zob. Kazimierz Wójcik, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 151-153.

²⁴⁷ Poza hasłem w *Polskim słowniku biograficznym* wiedzy o życiu i działalności Petrycego dostarcza praca Renaty Matsili: *Życie i twórczość Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554-1626)*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Studia Neofilologiczne” 2002, t. 3, s. 200-213.

²⁴⁸ Zob. Agnieszka Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005, s. 184.

Starszego, który miał uczyć swoich żołnierzy, że rezygnowanie z wartości moralnych na rzecz przyjemności daje się zredukować do wyboru między przelotnym doznaniem a trwałą radością życia w zgodzie z powinnościami.

Duchowny streścił także poglądy Petrycego na kwestię dziedziczności cnót po szlachetnie urodzonych rodzicach. Pisarz uznaje wyższość szlachetnie urodzonych jedynie pod warunkiem doskonalenia się w cnotach. Samo szlachectwo nie stanowi wystarczającej legitymacji moralnej i źródła przewagi nad resztą obywateli. To dzięki dochowywaniu moralnych nakazów i wykształceniu człowiek niżej urodzony zyskuje szansę na zajęcie wysokiej pozycji w hierarchii społecznej. Pogląd ten jezuita ilustruje przykładami podanymi przez Petrycego:

A zaczynając od duchownego stanu, na najwyższej po Chrystusie godności o jak wiele było podobnych papieżów! Między innymi Jan XXII, syn jednego we Francji szewca. Mikołaj V z ubogiego ojca i matki przekupki. Sykstus IV, syn ubogiego żeglarza. Innocenty VIII do szkół chodził o żebranym chlebie. Mijam wielu innych, ile ten urząd nie urodzeniu należy, ale wybraniu od Boga, za Chrystusowym przykładem, który ludzi co do urodzenia podłych, tylko w świętobliwości zacnych za apostołów obrał. Bywało to i w Polsce: Stanisław Hozjusz był z Krakowa rodem, a potem dla wielkiej świętobliwości, mądrości i cnoty został biskupem warmińskim, kardynałem i obrońcą wiary. Marcin Kromer z miejskich w Bieczu rodziców, potem biskup warmiński i dziejopis Polski. Maciej Miechowita z miasteczka Miechowa, kanonik krakowski także sławny dziejopis (TSK, 1764, t. 4, s. 357).

Ten obszerny wywód, którego prezentuję jedynie fragment, potraktować należy jako zabieg autokreacyjny. Majchrowicz, przypominając wielkie postaci z historii Kościoła i Polski o mieszczańskim pochodzeniu, odpowiadał na domniemany zarzut niskiego urodzenia, a także sytuował samego siebie między najlepszymi przedstawicielami mieszczaństwa. Do tego grona należałoby dołączyć także Petrycego, który przecież wywodził się z mieszczańskiej rodziny²⁴⁹. Autor do swojego traktatu włączył zatem refleksję pedagogiczną Petrycego, który to podążając za poglądem Arystotelesa uznawał, że człowiek nie rodzi się ani dobry, ani zły, lecz staje się taki dopiero w toku wychowania. Obaj nie odrzucali koncepcji wrodzonych skłonności, lecz traktowali je jako poddające się modyfikacjom, a nawet radykalnym zmianom²⁵⁰. Stwierdzenia te nie wyczerpują tematu.

²⁴⁹ Zob. Henryk Barycz, *Kilka rysów i spostrzeżeń z życia i charakteru Sebastiana Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy uczony doby odrodzenia*, red. tenże, Wrocław 1957, s. 8-28.

²⁵⁰ Zob. Wiktor Wąsik, *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Kraków 1968, s. 34-49.

Historyk przejął bowiem od Petrycego cały szereg poglądów na edukację i wychowanie. Jezuita rozumiał, że wychowanie ma decydujący wpływ na przyszłość społeczeństwa, a także uczynił z wychowania domowego zgodnego z etyką chrześcijańską podstawę dla „wychowania dla państwa”. Jedno winno odbywać się w domu, drugie zaś w szkole. Majchrowicz za Petrycem podkreślał dwoistość ludzkiej natury, z jednej strony skłoną do grzechu cielesnością, z drugiej zaś obdarzonej możliwościami powściągnięcia własnych żądz i namiętności.

Zarówno Majchrowicz, jak i Petrycy byli ponadto zwolennikami egalitaryzmu edukacyjnego, obaj uzasadniali, że edukować powinni się nie tylko przedstawiciele szlachty. Najważniejszą wspólną cechą dla obu było traktowanie edukacji moralnej jako prymarnej względem innych sfer wyróżnionych przez Arystotelesa, takich jak rozwój fizyczny, umysłowy i estetyczny. To ona miała uchronić ojczyznę przed upadkiem obyczajów, anarchią i odejściem od katolicyzmu. Aby ten cel osiągnąć, jednostka od dziecka winna się doskonalić najpierw w posłuszeństwie wobec rodziców, później zaś wobec praw publicznych i nakazów religijnych²⁵¹. Podobne poglądy czynią zarówno z Petrycego, jak i Majchrowicza zwolenników etyki cnoty²⁵² oraz reprezentantów „filozofii przystojności ludzkiej” zasadzającej się na esencjalnej różnicy dzielącej człowieka od świata natury, wyrażającej się zdolnością do życia w zgodzie z moralnością, rozumem, sumieniem przy jednoczesnym respektowaniu planu Bożego²⁵³.

Dla duchownego najistotniejszą kategorią moralną pozostaje cnota, rozumiana jako nadrzędny (obok pobożności) warunek wolności i szczęścia zarówno jednostki, jak i całej zbiorowości. Dał temu wyraz na przykład w następującym fragmencie *Trwałości szczęśliwej królestw*:

Arystoteles, prawie najślawniejszy tamtych wieków mędrzec, uczeń Platona, a nauczyciel Aleksandra Wielkiego, jeszcze na trzysta i osiemdziesiąt lat przed narodzeniem Chrystusa wydał na świat swoją *Etykę*, to jest pięknych obyczajów mądrość, w której naucza, że życie cnotliwe nie tylko jest do szczęśliwości sposobem, ale najwyższym człowieka na świecie żyjącego szczęściem, a w cnotach żyjących (...) ludzkość (...) zowie ich podłemi, nikczemnymi i

²⁵¹ Zob. Leszek Hajdukiewicz, *Rozwój myśli pedagogicznej Sebastiana Petrycego*, [w:] Sebastian Petrycy, *op. cit.*, s. 157-205; Wiktor Wąski, *op. cit., passim*; Stanisław Jedynek, *Etyka Sebastiana Petrycego*, [w:] *Studia z dziejów epoki renesansu*, red. Henryk Zins, Warszawa 1979, s. 171-183; Dorota Żołądz, *Ideale edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne szesnastego i siedemnastego wieku*, Warszawa 1990, *passim*; Renata Matsili, *Człowiek w twórczości Petrycego z Pilzna*, Łódź 2008, s. 67-166.

²⁵² Zob. Agnieszka Budzyńska-Daca, *op. cit.*, 31-114.

²⁵³ Zob. Mirosław Żarkowski, *Sebastiana Petrycego z Pilzna przestrogi i przydatki do filozofii przystojności ludzkiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, z. 5, s. 115-136.

bydłęcego życia. (...) Mądrzy prawodawcy w narodach pierwszej się starali, żeby ludzie cnotliwymi byli, niżeli uczonemi, bo źli i najlepszych nauk na złe zażywają, a tym są gorsze, im bardziej uczeni. W dobrych zaś te obie umiejętności dopomagają sobie do szczęśliwości w królestwach. Pierwsza drugą objaśnia, aby obywatele cnotliwi przezornymi byli, druga pierwszą ratuje, aby ludzie uczeni cnotliwymi żyli (TSK, 1764, t. 4, s. 340-341)

Powołując się na autorytet Stagiryty Majchrowicz w zawołowany sposób dokonuje krytyki założenia, które legło u podstaw moralności oświeceniowej. Odrzucając stanowisko mówiące, że prawa moralne domagają się uzasadnienia w sferze epistemologicznej (rozum jako źródło moralności), staje się orędownikiem idei podporządkowania mądrości i wiedzy moralnej kategorii cnoty.

Majchrowiczowska recepcja Arystotelesa jest na wskroś pragmatyczna. Pisarz zwracał czytelnikowi uwagę, że *Etyka nikomachejska* dostarcza praktycznych wskazówek służących „cnotliwemu życiu”, w traktacie *Ekonomia* radzi, jak zarządzać majątkiem, zaś w *Polityce* daje wskazówki dla rządzących krajem, przy czym duchowny traktował sferę polityki jako dziedzinę nieodłącznie związaną z etyką, argumentując wprost: „Cnota! Cnota i życie pocziwe to polityka prawdziwa. Cokolwiek szacownego wymyślić się może, nad to cnota szacowniejsza jest” (TSK, 1764, t. 4, s. 343). Rzecz jasna, Majchrowicz rozumie pojęcie cnoty w duchu chrześcijańskim. Świadczy o tym chociażby następujący cytat:

To poganie pocziwi na pohańbienie teraźniejszych, przewrotnych, którzy imię zacne imię „polityk” bezbożnemu machiawelstwu dają i gdy się stali bez Boga, bez wiary, bez pocziwości i cnoty za mądrych się polityków mają (TSK, 1764, t. 4, s. 343).

W tym miejscu ujawnia się rys charakterystyczny dla recepcji myśli antycznej, która w *Trwałości szczęśliwej królestw* zdominowana została przez koncepcję „pocziwego poganina”. „Pocziwy poganin” to ten, którego poglądy chociaż częściowo dają się wpisać w ramy chrześcijańskiej teologii lub umieścić w kręgu podejrzeń o prochrześcijańskie intuicje.

Najmniej miejsca Majchrowicz poświęca Platonowi. Nazwisko tego filozofa pada w dość zaskakującym miejscu traktatu. Dziejopis, idąc tropem Antonia Guevary, powołuje się na następujący fragment dzieła *O prawach*:

Pajeneński rządca nie chciał przynajmniej co tydzień dwa razy ofiary Bogu czynić i świątynie jego nawiedzać. Który by tego zaniedbał, nie tylko od rządów ma być oddalony, ale i po śmierci

od pogrzebu ciała odsądzony. Niegodziwa rzecz jest, aby prochy jego po śmierci czczono, który żyjąc Boga czcić nie chciał (TSK, 1764, t. III, s. 492).

Powyższy cytat dobitnie wskazuje na instrumentalne traktowanie spuścizny filozofa. Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* jawi się on bowiem jako gorący zwolennik przestrzegania tradycyjnych praw. Filozofowie mają legitymizować koncepcję władcy pobożnego, taki zaś który oddaliłby się od religii lub duchowieństwa, winien być nie tylko odsunięty od tronu, ale także potępiony przez potomnych.

Tak skromna obecność Platona, który przywołany został jako filozof państwa, nie zaś ontolog, epistemolog bądź etyk, wynika ze szczątkowej obecności tego myśliciela w jezuickim modelu kształcenia filozoficznego. W szkołach jezuickich poglądy autora *Państwa* zwykle odrzucano, a jeśli je prezentowano, to zwykle jako kontekst interpretacyjny dla pism Arystotelesa²⁵⁴. Zmianę nastawienia do myśli Platona w środowisku jezuitów przyniosła dopiero filozofia *recentiorum*²⁵⁵.

W podobnym kontekście wprowadzone zostaje nawiązanie do dzieła Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Dziejopis za Guevarą cytuje fragment dotyczący filozofa sokratejskiego Fedona z Elidy, wykorzystując go do zaprezentowania swoich poglądów na rolę prawa w społeczności. Przyjrzyjmy się poniższemu fragmentowi:

Nic snadniejszego jako prawo napisać, nic trudniejszego jako go zachować. Znajdzie się tysiąc mądrych, którzy go napiszą, z tych niewiele takich, którzy go wypełnią. I będą księgi napelnione prawami, a naród złych występków pełny. Macież prawa swoje, a zachowajcie je (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 531).

Majchrowicz łączy refleksję nad istotą prawa z namysłem moralnym, opowiadając się nie po stronie praw stanowionych, ale prawa naturalnego, którego źródłem jest tradycja i religia.

Chryścianizacja historiografii starożytnej. Herodot, Plutarch, Flawiusz, Józef Flawiusz

Historyk nie tylko znał starożytnych filozofów i moralistów, na własne potrzeby zaadaptował także antycznych dziejopisów. Przykładowo powoływał się na *Historię* Herodota z Halikarnasu nie po to, by szukać u niego wiedzy na temat przeszłości. Ojciec historiografii służy jezuitom do zobrazowania hipotetycznych intuicji chrześcijańskich u starożytnych

²⁵⁴ Zob. Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich...*, op. cit., passim; Jan Czerkawski, op. cit., passim.

²⁵⁵ Zob. Stanisław Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994, s. 52.

pogan. Nazwisko Herodota pojawia się w kontekście rozważań o cnotach kardynalnych. Majchrowicz przywołuje rzekomy dialog między królem perskim Cyrusem II Starszym a jego ojcem Kambizesem I. Kambizes miał pouczać syna w następujących słowach :

To jedynie synu najbardziej zalecam, to za skarb szanowny od ojca dany chcę mieć w twojej pamięci. Bądź boskim przyjacielem zawsze, do niego pobożnym, a nic nie zaczynaj, póki się wprzód do niego nie udasz. Szczupła jest nasza ludzka przezorność, mądrość jego wszystko jaśnie widzi, zawsze są szczęśliwi, których ta wspomaga (TSK, 1764, t. 4, s. 387).

W samym tekście *Dziejów* próżno szukać podobnego fragmentu, Majchrowicz więc nie korzystał z tekstu oryginalnego, lecz ze schrystianizowanego przekazu spuścizny Herodota, którą propagował Franciszek Albert Pelzhofer – popularny pisarz polityczny, żyjący w latach 1643-1710. Świadczy o tym przypis do *Trwałości szczęśliwej królestw*, w którym cytowany fragment opatrzony został odwołaniami zarówno do *Historii* Herodota, jak i *Traktatu historyczno-politycznego* Pelzhofera (TSK, 1764, t. 4, s. 387).

Tradycja alegorycznej interpretacji dzieła Herodota w Polsce sięga jeszcze czasów renesansu, natomiast swoje apogeum osiągnęła w dobie wojen polsko-tureckich. Stanisław Orzechowski dostrzegał analogię między sytuacją Greków zmuszonych do walki z barbarzyńcami a położeniem Polski, zagrożonej atakami Turków i Tatarów²⁵⁶. Majchrowicz wyraźnie zerwał z tą tradycją, kierując się ku takiemu odczytaniu Herodota, jakie dominowało w szkołach jezuickich, w których lektura greckiego dziejopisa „służyła apologii chrześcijaństwa”²⁵⁷.

Podobnie wygląda Majchrowiczowska recepcja Plutarcha. Duchowny widział w nim przede wszystkim historyka moralistę, dlatego obok *Żywotów*, sięgał także po *Moralia*. Plutarch posłużył Majchrowiczowi do uargumentowania tezy, że już starożytni Rzymianie otaczali szczególną czcią duchownych, traktując ich jak gwarantów „szczęśliwości” całej monarchii. Na pytanie, jaką rolę odgrywa stan duchowny w państwie, Majchrowicz odpowiada następującym cytatem z Plutarcha: „Księża poszanowanie i cześć miasta oddają, iż ci dobrodziejstwa od bogów nieśmiertelnych upraszają nie tylko dla siebie i przyjaciół swoich, ale w powszechności dla wszystkich” (TSK, 1764, t. 4, s. 43). Kolejny raz nazwisko moralisty pada w kontekście rozważań nad etycznym wymiarem szlachectwa, które pochodzi nie tyle z urodzenia, ile z odpowiedniego wychowania. Majchrowicz przywoływał za

²⁵⁶ Zob. Romuald Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Wrocław 2005, s. LXV.

²⁵⁷ Kazimierz Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999, s. 36.

Także Liwiusza Majchrowicz traktuje jak moralistę, zestawiając plutarchowskie pouczenia z opisywanymi przez autora *Ab Urbe condita* relacjami władzy cesarskiej i kapłanów, którzy, jak tego chce duchowny, przez wieki zapewniali Rzymowi przewagę nad innymi narodami. Uwagę jezuity przykuła historia legendarnego wodza rzymskiego Kasjusza Marcjusza, który miał na prośbę swojej matki odstąpić od zdradzieckiego oblężenia Rzymu. To właśnie matka Kasjusza miała stać się wzorem do naśladowania dla wszystkich polskich kobiet (TSK, 1764, t. 4, s. 312-313).

Jezuita, prezentując historię Rzymu w wydaniu rozszerzonym z 1783 roku, sięgał jednakże nie tylko do pism Tytusa Liwiusza, lecz także do kompilacyjnego kompendium *Factorum dictorumque memorabilium* Włocha Baptysty Fulgosiusa (TSK, 1783, t. 1, s. 50), które w szesnastym stuleciu skutecznie konkurowało z pismami Erazma z Rotterdamu²⁶⁰, oraz renesansowego historyka Justusa Lipsiusa (TSK, 1783, t. 1, s. 55).

135

działach Izraela. Najwięcej odwołań do historyka znajduje się w pierwszym tomie *Trwałości szczęśliwej królestw*, kiedy jezuita omawia historię narodu wybranego, cytując długi fragment prezentujący postać Jezusa. Majchrowicz, powołując się na autorytet Flawiusza, interpretuje późniejsze klęski narodu żydowskiego jako karę za odrzucenie chrześcijaństwa. To właśnie przekaz autora *De bello Judaico* stanowi jeden z najważniejszych dowodów na historyczność postaci Jezusa i Jana Chrzciciela. Majchrowicz zgodnie z tradycją wykorzystuje dziejopisa do celów apologetycznych. Już pierwszy polski tłumacz i adaptator *Historii żydowskiej* Lenart z Urzędowa łączył świadectwo historyczne z przekazem ewangelicznym, dowodząc, że Flawiusz, sam nie będąc chrześcijaninem, zaświadcza spełnienie się proroctwa starotestamentowego o zburzeniu Jerozolimy²⁶¹, przypomniał o nich Majchrowicz dwukrotnie w trzecim tomie traktatu (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 2, 188).

Między historiografią a retoryką – Waleriusz Maksymus

Dość specyficzne miejsce wśród twórców starożytnych, do których odwoływał się polski dziejopis, zajmuje Waleriusz Maksymus. Ten rzymski retor przeszedł do historii literatury jako autor dzieła *Factorum et dictorum libri IX*, które stanowi zbiór egzemplów zaczerpniętych w większości z historii Grecji i Rzymu. Majchrowicz korzystał z księgi IV, gdzie rzymski pisarz zajął się „zagadnieniami dotyczącymi umiarkowania, wytrzymałości, zdolności wyrzeczeń, ubóstwa, obyczajności, miłości małżeńskiej, przyjaźni, uprzejmości, hojności”²⁶² oraz z księgi VIII, gdzie potępiona została żądza zaszczytów i sławy. Duchowny wplótł cytaty z *Czynów godnych* do rozważań o cnotach kardynalnych, zachwalał umiarkowanie, przestrzegał zaś przed „podłością umysłu” (TSK, 1764, t. 4, s. 420). Oto fragment, w którym jezuita odsyłał czytelnika do Maksymusa aż czterokrotnie:

Ksenokrates, zacny także młodzian, gdy się co przytrafiło przeciwne tej cnotcie, odwracał oczy z pilnością, aby ani widzeniem i myślą nie skaził czystego sumienia (*Valer. Max, lib. 4*). Drugi imieniem Spuryrus, młodzieniaszek prawdziwej urody, twarz sobie brzytwami pokażał, aby swoją pięknnością nie dał komu przyczyny do utraty niewinności swojej albo na siebie patrzących (*ibidem*). Demokles w kocioł wody wrzącej wskoczył, uniknąć nie mogąc inaczej nie czystego grzechu (*ibidem*). Plato Egipcjanów chwala, że surowo karali nie tylko za nieprawość, ale nawet za malowania nieprzystojne, za mowy i śpiewania nieczyste (*ibidem*) (TSK, 1764, t. IV, s. 400).

²⁶¹ Zob. Witold Malej, *Józef Flawiusz w Polsce*, [w:] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Zygmunt Kubiak, Jan Radożycki, cz. 1, Warszawa 1993, s. 66-89.

²⁶² Maria Cytowska, Hanna Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 61.

Charakter odwołań do łacińskiego moralisty wskazuje na tradycję retoryczno-moralistyczną, która zaciążyła nad recepcją. Zbiór Maksymusa wykorzystywany był w szkolnictwie jezuickim do celów dydaktycznych. Młodym adeptom sztuki retorycznej służył jako źródło sentencji oraz przykładów historycznych²⁶³. Lekturę *Factorum et dictorum libri IX* zalecał do użytku szkolnego Antonio Possevino, postulował przy tym, by biografie starożytnych porównywać „z żywotami sławnych chrześcijan, wyraźnie precyzując cel tego zabiegu: «aby stąd wzrastała chwała Boża i umacnianie się w cnocie»”²⁶⁴.

Poezja jako źródło historyczne – Owidiusz

Jedynym wzmiankowanym poetyckim zbiorem starożytności są *Żale* Owidiusza, które traktował Majchrowicz nie jak dzieło *stricte* literackie, lecz jako dokument biograficzny i historyczny. Interpretowanie pism Owidiusza przez pryzmat jego biografii trudno uznać za nowatorskie, miało ono bowiem w Polsce dość długą tradycję – wystarczy wspomnieć tutaj chociażby polsko-łacińskich poetów doby renesansu²⁶⁵. Ten sam zabieg, jezuita zastosował wobec polskich barokowych epików historycznych – Jakuba Kazimierza Rubinkowskiego czy Samuela Twardowskiego, uznając ich twórczość za wiarygodne źródło prawdy historycznej przy jednoczesnym pominięciu literackości ich dzieł.

Nazwisko Owidiusza przywołane zostało w kontekście rozważań o prohibitoriach. Jezuita szukał legitymizacji cenzury kościelnej w dziejach starożytnych, między innymi właśnie w biografii autora *Metamorfoz*, wyraźnie pochwalając palenie „szkodliwych” książek na stosie oraz karanie banicją ich autorów. Stanowisko swoje wyrażał następująco:

Jak szkodliwe jest książek zakazanych czytanie, samo światło rozumu uznawało zawsze. W Rzymie jeszcze za pogan, gdy się pokazały niektóre księgi dawnej pobożności i mniemanej wierze przeciwne wśród miasta palić je kazano za Urbana Sędzi. Toż czyniono w Atenach i między innymi mądrymi a pocziwymi pogany, podobne księgi zakazywano na rozpalone stosy, a ich wynalazców i pisarzy na wygnanie z ojczyzny. Jako Owidiusza za Augusta Cesarza (TSK, 1764, t. 4, s. 292-293).

²⁶³ Zob. Jan Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 42.

²⁶⁴ Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 36.

²⁶⁵ Zob. Maria Wichowa, *Echa autobiografii Owidiusza u poetów polsko-łacińskich wieku XVI*, [w:] *Antyk w Polsce*, cz. 2: *Studia*, red. Jan Okoń, Jerzy Starnawski, Łódź 1998, s. 17-23; Roman Krzywy, *Renesansowe poematy autobiograficzne Klemensa Janicjusza i Macieja Strykowskiego wobec wzorca owidiańskiego („Trista” IV 10)*, [w:] *Owidiusz. Twórczość – recepcja – legenda*, red. Barbara Milewska-Ważbińska, Warszawa 2006, s. 217-239.

Stosunek Majchrowicza do poety rzymskiego był negatywny, a przywołanie Owidiusza uznawał za uzasadnione jedynie wtedy, kiedy służyło przestrodze. Warto jednak podkreślić, że podejście jezuitów czy nawet szerzej duchowieństwa do twórczości Owidiusza należy uznać za niejednoznaczne. Z jednej strony Kościół oficjalnie potępił *Sztukę kochania* wciągając ją na indeks ksiąg zakazanych w 1564 roku, z drugiej zaś jezuicki prowincjał Adrian Miaskowski w 1711 roku zalecał rozszerzenie programu nauczania między innymi o Owidiuszowskie *Listy z Pontu*²⁶⁶.

Majchrowicz wobec osiemnastowiecznych sporów o antyk

Jezuita wypowiadał się na dwa aktualne tematy, które zdominowały dyskusję osiemnastowiecznych intelektualistów o stosunku do tradycji antycznej. Mowa o krytyce mitologii oraz sporze starożytników z nowożytnikami.

Za jeden z wyróżników formacji oświeceniowej bez wątpienia należy uznać krytykę pogańskiej mitologii. Dystans oświeconych wobec mitologii wynikał z dwóch przeciwstawnych pozycji ideologicznych – teologiczno-moralnej oraz racjonalistycznej. Zwolennicy oświeceniowego racjonalizmu odrzucali mit jako źródło postaw i zachowań stojących w jawnej sprzeczności z rozumem, widzieli w nim pożywkę dla guseł i zabobonów. Zanim jednak zwolennicy oświecenia odrzucili mitologię jako przejaw regresu świadomości, grunt pod tę krytykę przygotowali ci, którzy widzieli w przekazach mitologicznych obrazę chrześcijańskiej moralności.

Franciszek Ksawery Dmochowski, Ignacy Krasicki, Franciszek Karpiński czy w końcu Filip Neriusz Golański poddali ostrej krytyce mitologię jako zbiór pogańskich wierzeń. W 1772 roku na łamach „Monitora” Krasicki potępił inspiracje mitologiczne w poezji chrześcijańskiej, argumentując, że prowadzić one mogą do bluźnierstwa²⁶⁷. Chór krytyków mitologii uprzedził Majchrowicz, pisząc:

I tak któżby się był spodziewał, aby ludzie rozumni, których samo światło rozumu i wszystkie widome stworzenia upewniają, że Bóg jest, a ten jest najdoskonalszy, najświętszy, najmądrzejszy, najmocniejszy, każdy to rozum pokazuje i uznać musi. Któżby tedy wierzył, żeby rozum mający ludzie mieli do tej ślepoty zabłądzić, aby w Bogu uznawali cudzołożnika, jaki był Jowisz; albo

²⁶⁶ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, op. cit., s. 114.

²⁶⁷ Zob. Jerzy Snopek, *Przełom oświeceniowy i racjonalistyczna krytyka mitologii. Zarys problematyki*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010, s. 243-269.

złodzieja, jakim był Merkuriusz; zabójcę, jakim był Saturnus; za boginię nierządnicę i niecnotę, jaką była Diana (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 92).

Pisarz widział w mitologii przede wszystkim religię, która domaga się odrzucenia z pozycji chrześcijańskiej etyki. Mitologiczne wierzenia stanowią – jego zdaniem – pochwałę cudzołóstwa, kradzieży, zabójstwa czy nierządu, słowem – są zaprzeczeniem nakazów Dekalogu. Jezuita, zaznaczając swój głęboki dystans wobec mitologii antycznej, jednocześnie *per analogia* deprecjonuje współczesne sobie wierzenia Japończyków, Mongołów i Chińczyków, twierdząc, że mieszkańcy tych krajów „niecnotliwym ludziom wystawiali posągi” (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 92). Stanowisko to uznać można za niewyrażony wprost zarzut pod adresem wyznawców buddyzmu czy taoizmu jako tych, którzy odrzucają istnienie osobowego Boga.

Duchowny ujawnia także swoje stanowisko w sporze nowożytników ze starożytnikami, którego odpryskiem była debata nad rolą łaciny w życiu publicznym²⁶⁸. Majchrowicz rzecz jasna bronił pozycji języka łacińskiego, argumentując, że ten uniwersalny język jest nie tylko powszechnie znany („tym ze wszystkimi narodami rozmówić się w nim można”; TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 465), ale także w języku starożytnych Rzymian spisane zostało „cokolwiek mądrości miał świat” (TSK, 1764, t. III, s. 465). Na poparcie swojej tezy jezuita przypominał, że nawet pisma „chińskiego mędrca” Konfucjusza dostępne są po łacinie.

Przykład Konfucjusza nie był przypadkowy. Jezuici bowiem chętnie poddawali chrystianizacji dziedzictwo innych kręgów kulturowych. Tak się też stało z częścią dzieł wschodniego myśliciela. Matteo Ricci, misjonarz jezuicki, przebywający w Państwie Środka od 1582 do śmierci w 1610 roku, przetłumaczył na łacinę wybrane pisma Konfucjusza poruszające kwestie etyczne oraz mówiące o powinnościach władcy i sposobach sprawowania władzy²⁶⁹. Ricci przyczynił się tym samym do rozwoju wewnątrz środowiska jezuitów nurtu neokonfucjańskiego, łączącego chrześcijaństwo z elementami filozofii chińskiej. Znawca zagadnienia Jan Konior następująco naświetla proces chrystianizacji konfucjanizmu:

²⁶⁸ Zagadnienie to doczekało się bogatej listy opracowań. Z nowszych ujęć tematu warto przywołać prace: Zofia Rejman, *Walka starożytników z nowożytnikami i jej wpływ na literaturę polską w XVIII wieku*, [w:] *Humanistyczne modele...*, op. cit., s. 219-241; Juliusz Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem a humanistyką*, [w:] *Philologica, litteraria, humaniora. Szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa 2009, s. 47-52.

²⁶⁹ Mowa tutaj o dziełach Konfucjusza, które ukazały się pod następującymi tytułami: *Pięć nauk* oraz *Cztery księgi*.

Poznając teksty antyczne Ricci zachwycił się doktryną Konfucjusza 儒家, a wnikając w etykę konfucjańską lun-li-xue 倫理學, dostrzegł że pojmowała ona człowieka jako centrum i fundament wszystkiego. Człowiek według Konfucjusza powinien być posłuszny i bać się Pana Nieba Tien Zhou 天主. Następnie, kochać bliźniego swego oraz podporządkować swoje pasje i pragnienia religii²⁷⁰.

Nie ma pewności, czy Majchrowicz czytał łacińskie tłumaczenia pism Konfucjusza, ponieważ informacja o nim ma charakter ogólnej wzmianki (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 465).

Wnioski

Selekcji źródeł duchowny dokonał pod kątem zgodności z przyjętym przez siebie obrazem świata. Starożytne autorytety wspierać miały jego koncepcję historiozoficzną, nieprzypadkowo więc wybór padł na pisarzy i myślicieli uwikłanych w refleksję nad kategorią cnoty, tym samym myśl majchrowiczowska częściowo pozwala się ujmować w ramach neostoicyzmu. Majchrowicz zapożyczył częściowo wiedzę o starożytności od Ojców Kościoła (św. Ambroży), reformatorów potrydenckich (Possevino, Guevara) czy zwolenników neoscholastyki (Petrycy).

Warto podkreślić, że refleksja nad dziedzictwem antycznym przeradzała się w wypowiedź publicystyczną. Jezuita ganił inspiracje mitologiczne w kulturze oraz wyraźnie opowiadał się za utrzymaniem doniosłej roli łaciny w życiu publicznym:

Języki umieć i to rzecz potrzebna, i pożyteczna wielce, ale pojąć nie mogę, czemu by język łaciński był mniej potrzebny niżli insze. Tym ze wszystkimi narodami rozmówić się można. Tym mamy opisane wszystkie dzieje świata. I cokolwiek mądrości miał świat albo ma i teraz, to wszystko mamy albo wydane, albo przetłumaczone językiem łacińskim, nawet z Chin i z krajów ostatnich świata. Czemuż tedy nad niego miał być szacowniejszy na przykład francuski? Podobno dlatego, że temi czasy najwięcej wychodzi książek skażonych kacerstwem albo dlatego że nim najmilej ze płcią białogłowską rozmawiać. I na to żałośnie zajęcie potrzeba z Aureliuszem poganinem: *U przodków naszych młódź ćwiczyła się do wojny, teraz do zalotów*. I ta przyczyna, że wiek nasz, jak mówimy, najmędrszy, a przecię pełno żalów na niego (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 464-465).

²⁷⁰ Jan Kanior, *Matteo Ricci SJ 利瑪竇 (1552-1610) – prekursor teologii religii w dialogu z rodzimymi religiami chińskimi*, Kraków b. r. w., s. 5.

Dostępne on-line http://www.jezuici.pl/wb/media/pdf/Ricci_Konior.pdf (13.12.2012 r.).

Pisarz wyraźnie w cytowanym fragmencie przeciwstawił język łaciński, rozumiany jako nośnik kultury antyczno-chrześcijańskiej, językowi francuskiemu, który nadawać się miał albo do zalotów, albo do propagowania myśli innowierczej czy antychrześcijańskiej.

Jezuita utożsamiał więc proces latynizacji z chrystianizacją; co ciekawe, nie tylko scalał z etyką chrześcijańską spuściznę antyku grecko-rzymskiego, ale także, jak się wydaje, dorobek innych starożytnych kultur. Kiedy bowiem historyk nazywa Konfucjusza „mędrce”, należy traktować te słowa nie tylko jak retoryczną uprzejmość, ale jak swego rodzaju ocenę moralną wystawioną przywołanemu myślicielowi chińskiemu.

Na koniec warto także zauważyć, że oszczędność w korzystaniu z pisarzy antycznych wynikała z pogańskiego charakteru literatury greckiego i rzymskiego antyku, jedynie niektórzy autorzy, poddani wcześniej procesowi chrystianizacji, nadawali się do tego, by duchowny mógł uczynić z nich autorytety.

2. Majchrowicz wobec spuścizny teologicznej pisarzy wczesnochrześcijańskich

Jednym z kluczy umożliwiających właściwą interpretację ideologicznej warstwy *Trwałości szczęśliwej królestw* są odwołania do teologicznej tradycji ojców Kościoła, wczesnochrześcijańskich myślicieli oraz średniowiecznych scholastyków. To stamtąd bowiem Majchrowicz czerpał inspiracje w zakresie idei historiozoficznych, poglądów na porządek społeczny, polityczną rolę kleru. Tradycja patrystyczna dostarczała mu argumentów przeciwko innowiercom, nadając sens antyheretyckim wystąpieniom. Do takiego wykorzystania pism ojców i doktorów Kościoła Majchrowicz przyznawał się otwarcie:

Dalej od apostolskich uczniów poszli i też samą wiarę nam zostawili w rozlicznych księgach, zbijając różne, wzniecające się błędy. Grzegorz cudotwórca nazwany, Cyprian Męczennik, Lactantius, Bazyli Wielki, Grzegorz Nazianseński i Nisseński, Ambroży, Hieronim, Chryzostom, Esrem, Augustyn i wiele inszych jeszcze z tamtych wieków pierwszym apostołom bliskich. Niechże ich księgi czytają nowi, terażniejsi niewierni, tę samą w nich wiarę znajdą, która teraz co do wszystkich nauki i tajemnic boskich. I na to dowodów nie trzeba, te same ich księgi, które przed oczyma mamy, są oczywistym dowodem, a i ci, którzy te księgi pisali, czynili nieomylnie cuda (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 162)

Z powyższego fragmentu wynika jednoznacznie, że uzupełnieniem autorytetu Biblii stały się dla Majchrowicza pisma ojców i doktorów Kościoła, traktowanych jako kontynuatorzy „apostolskich uczniów”.

Wszystkie elementy tradycji patrystycznej, ożywionej przez jezuitę w duchu teologii pozytywno-kontrowersyjnej, integrowało dziedzictwo biskupa Hippony. U św. Augustyna znajdujemy bowiem interesujące Majchrowicza elementy katolickiej doktryny społecznej, opatrnościowej historiozofii integrującej zagadnienie wolności z problemem Opatrzności bożej oraz teologiczne uzasadnienie zwalczania innowierców, schizmatyków i heretyków.

Jezuita darzył przede wszystkim św. Augustyna szczególnym szacunkiem. W *Trwałości szczęśliwej królestw* autor *Wyznań* pojawia się niejako w trzech rolach. Po pierwsze jako wzór osobowy, po drugie jako ojciec Kościoła, po trzecie jako filozof i myśliciel. Majchrowicz bezpośrednio odwołuje się do następujących dzieł św. Augustyna: *Wyznań*, traktatów *O państwie Bożym* i *O trójcy świętej*. W samym tekście głównym, jak i marginaliach możemy znaleźć wiele odwołań do postaci świętego. Najwięcej występuje ich w tomie trzecim i czwartym dzieła (TSK, t. 3, cz. 2, s. 173, 174, 230, 257, 259, 377, 403, 484; TSK, 1764, t. 4, s. 219, 253, 270, 307, 422, 438, 474).

Informację na temat działalności świętego czerpał Majchrowicz z *Żywotu św. Augustyna* Possydiusza z Kalamy, o czym informuje czytelnika bezpośrednio, wymieniając to nazwisko (TSK, 1764, t. 4, s. 253). Jezuita za przyjaciela świętego podkreśla ogromne zasługi Augustyna dla rozwoju instytucji kościelnej. Hagiograf Augustyna pozostał wierny swojemu nauczycielowi, głoszącemu w późniejszym okresie swojego życia, że chrześcijaństwo i Kościół osiągnęło taki poziom rozwoju, że nie potrzebuje już powoływać się na cuda, aby utrzymać swój sakralny walor²⁷¹. Oczywiście poglądu tego nie podzielał jezuita, jest to jednak jedyny wyłom w „nabożnej recepcji” pism św. Augustyna.

Dziejopis przywołuje postać św. Augustyna w kontekście rozważań o szczególnej roli Kościoła katolickiego oraz wpływu pobożnych lektur na rozwój duchowy katolika. W usta świętego wkłada następujący fragment, w którym święty wieszczy zbliżającą się zagładę ludzkości: „Im bardziej się koniec świata przybliży, tym więcej błędów wynika, trwogi przybywa, rośnie niepewność, wzrost bierze niewierność” (TSK, 1764, t. 4, s. 219-220). Majchrowicz zapewnia, że z biegiem lat zyskuje ono na aktualności.

²⁷¹ Zob. Przemysław Nehring, *Wstęp*, [w:] Possidius, *Żywot św. Augustyna*, tłum. tenże, Kraków 2002, s. 25.

Na stronicach *Trwałości szczęśliwej królestw* biskup Hippony jawi się jako obrońca przywilejów i dóbr kościelnych, wykonawca woli Boga oraz strażnik tajemnic Kościoła. Świadczą o tym następujące cytaty:

Czemu temi czasy coraz większe nienawiści powstają przeciw Kościołowi Bożemu i prześladowanie przeciwko duchownym? Czemu? Odpowiada ten, który skrytość serc ludzkich przenika, mówiąc: *Wiele fałszywych proroków powstanie i wielu zwiodę, a iż się rozmnoży nieprawość, oziębnie miłości wiele* (Mar 24:11). Co Święty Augustyn do naszych czasów stosuje: *Im bardziej się koniec świata przybliży, tym więcej błędów wynika, trwogi przybywa, rośnie niepewność, wzrost bierze niewierność*. Najpierw we wszystkich niewiernych jest staranie, aby wygubili katolicką wiarę (TSK, t. IV, s. 219 – 220).

oraz

Nieroztropność w dawaniu albo w zażywaniu pobożności ganili [ojcowie święci – P. Ś.], ale nie dobra kościelne. I owszem wszyscy zachęcali wiernych do ratowania Kościoła i opatrywania duchowieństwa dla samego Boga. I tak zarzucają najpierw z Augustyna Świętego: *ktokolwiek wydziedziczy syna, chce Kościół dziedzicem uczynić. Niech szuka kogo inszego, aby to przyjął, nie Augustyna, ale z pomocą Boga nikogo nie znajdziecie* (Possidius). Cóż tu gani ten nauczyciel święty? Gani tych, którzy by ze szczególnej złości chcieli wydziedziczyć dzieci, a ich majątki oddać Kościołowi. Sprawiedliwa nagana! Bo czymże by żyły sieroty? (...) Zadawali mu nieprzyjaciele jego jakoby kościół hiponeński pustoszył przez to, że nie chce na niego przyjmować, co kto ofiaruje. I tym Święty Augustyn sławy swojej broni, mówiąc: I owszem przyjmuję, wyznaję, że przyjmuję ofiarowania święte. Lecz gdy kto gniewa się na syna i umierając wydziedzicza go, gdyby żył, czyżlibym go nie błagał? Czyżlibym nie powinien z synem go pojednać? A jakżebym chciał pojednać ojca, gdybym czuwał na dziedzictwo syna? Sprawiedliwie tedy nie chciał przyjmować rzeczy, które chcieli dawać rodzice ze złości ku dzieciom.

Majchrowicz, przywołując postać świętego, wpisuje się w tradycyjny nurt teologii jezuickiej²⁷², któremu obok św. Ignacego patronował właśnie św. Augustyn, a także w niezwykle popularny w barokowej literaturze nurt ideowy inspirowany myślą augustiańską. Dla jezuity, tak jak dla wielu barokowych teologów²⁷³ i poetów²⁷⁴, Augustyn stał się

²⁷² Zob. Jerzy Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t 1: w. X-XVII, Lublin 1994, *passim*.

²⁷³ Mowa tutaj o Jacku Liberiuszu, Cyprianie Sapeckim, Adamie Naramowskim oraz Andrzej Eletrowskim. Zob. Ireneusz Szczukowski, „Człowiek w Augustynie świętym wiele jest cnót i dzieł znamienitych”. *O barokowych pochwałach św. Augustyna*, „Barok” 2007, nr 1, s. 153-162.

wzorowym „orędownikiem Kościoła w walce z herezjami”²⁷⁵, czy godnym naśladowania konwertytą. Majchrowicz wykorzystywał twórczość świętego zgodnie z potrydencką konwencją jako „zasób argumentów pozwalających odeprzeć ataki innowierców rozrywających jedność Kościoła katolickiego”²⁷⁶. Poglądy świętego w tej kwestii uległy ewolucji. W początkowym okresie działalności dał się on poznać jako zwolennik religijnej tolerancji, jednak pod wpływem doświadczeń z sektą donatystów dopuścił religijny przymus ze strony państwa, które mogło narzucić religijne wyznanie swoim poddanym. Augustyn kładł szczególny nacisk na zwalczanie wszelkich elementów niechrześcijańskiego kultu (pogańskie świątynie, pisma), wobec samych innowierców zalecał takie środki perswazji jak pouczanie i dyskusja²⁷⁷. Stanowisko Augustyna ma swoje przedłużenie w *Trwałości szczęśliwej królestw*, znajdziemy w niej bowiem wezwania do palenia heretyckich ksiąg, próżno natomiast szukać miejsc, w których jezuita nawoływałby do fizycznej przemocy wobec innowierców. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi, w którym Majchrowicz atakuje heretyckie pisma i innowiercze interpretacje Biblii:

Alboż świeckie stany mają tak wiele ksiąg poważnych, które i z Pisma Świętego pochodzą, co jest potrzebne dla nich? Niechże te czytają, będąc prawdziwie mędreми. Co po ciekawości takiej, która stopniem jest do niedowiarstwa i zguby. Pięknie o tym Święty Augustyn: „Lepiej jest nie wiedzieć (co się w Piśmie dzieje) niżeli wiedzieć, a błędzić” a zbłądziwszy ginąć. Lecz znowu z tego wyboczenia, powracamy na drogi w szczególności na wagę biorąc (TSK, 1764, t. 4, s. 307).

Podkreślić należy, że jezuita w całości adaptuje potrydencką recepcję myśli teologicznej św. Augustyna, przejmując od niego także wizję historiozoficzną i poglądy na kwestie społeczne i polityczne. Majchrowicz, podążając utartymi ścieżkami, przejmuje jego wizję porządku państwowego, według którego zarówno jednostka, jak i zbiorowość (państwo) jest bytem w sensie esencjonalnym, tzn. państwa i narody mogą albo zasługiwać na potępienie, albo dostąpić zbawienia. Czesław Strzeszewski poglądy Augustyna na tę kwestię streszcza następująco:

²⁷⁴ Jak wynika z badań Ireneusza Szczukowskiego do spuścizny ideowej św. Augustyna odwoływali się: Mikołaj Sęp-Szarzyński, Łukasz Opaliński, Maciej Kazimierz Sarbiewski, Zbigniew Morsztyn oraz Józef Baka. Ireneusz Szczukowski, „*Homo inquietus*” - „*Homo ardens*” - „*Homo viator*”. *Wokół augustyńskich inspiracji poezji polskiego baroku*, „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 1, s. 17-29.

²⁷⁵ Ireneusz Szczukowski, *Człowiek w Augustynie...*, op. cit., s. 154.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 159.

²⁷⁷ Zob. Tadeusz Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów Biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, s. 253-278.

Zarówno jednostka, jak i cały naród muszą dokonać wyboru pomiędzy ułudami świata a szczęściem, które otwiera odwieczna prawda – Bóg. Najistotniejszą cechą bytu społecznego jest miłość, więź łącząca grupę społeczną. Poznanie wspólnego ideału łączącego dany naród jest najlepszym środkiem do poznania istoty tego narodu. Istnieją więc narody złe i dobre, podobnie jak złe i dobre jednostki. Gdy z życia państwa usuwa się pierwiastki moralne, staje się ono podobne do bandy rozbójników²⁷⁸.

Państwo w myśli augustyńskiej winno przede wszystkim dbać o rozwój moralny społeczeństwa, co gwarantować może jedynie odpowiednio wysoka pozycja instytucji Kościoła. Augustyn argumentuje, że w interesie Kościoła, a więc i wiernych, leży państwo, które funkcjonuje sprawnie, dbając o pokój i porządek w swoich granicach, jednocześnie Kościół ma być namiastką „państwa Bożego”, gwarantującym ład moralny w społeczeństwie. Upadek Kościoła pociągać ma nieuchronną degradację państwa i społeczeństwa²⁷⁹.

Podkreślić należy, że Majchrowicz milcząco zakłada istnienie państwa ziemskiego (*Civitas terrena*), którego losami rządzi Boża Opatrzność, prowadząca grzeszników do zbawienia oraz państwa Bożego (*civitas Dei*), znajdującego swoje przedłużenie najpierw w historii Izraela, a później we wspólnocie wiernych²⁸⁰. Jezuita poddaje myśl augustyńską reinterpretacji zgodnie z duchem kontrreformacyjnym, utożsamiając „społeczność wyznawców Chrystusa”²⁸¹ z Kościołem.

Nie mniejszy wpływ na poglądy prezentowane przez Majchrowicza miały koncepcje historiozoficzne św. Augustyna. Biskup Hippony wskazywał na paradoksalną naturę historyczności, w której od czasów grzechu pierworodnego zmuszony jest trwać człowiek. Z jednej strony dzieje stanowią emanację bożej Opatrzności, z drugiej zaś tworzą przestrzeń dla indywidualnych wyborów. Obowiązkiem człowieka zanurzonego w doczesności jest więc pogodzenie indywidualnej wolności z wyrokami Opatrzności, zjednoczenie się woli ludzkiej z wolą Boga²⁸².

Poprzez wypadki historyczne nieodmiennie ujawniać się ma świętość Boga, dlatego też spisywanie historii powinno ujawniać jej głębszy sens, polegający na próbach uchwycenia powszechnej historii zbawienia oraz na akcentowaniu moralnej wartości dziejów. Umożliwić zrozumienie opatrnościowego wymiaru dziejów, oprócz jednostkowych faktów czy

²⁷⁸ Czesław Strzeszewski, *Augustyn. Poglądy społeczne*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, op. cit., t. 1, s. 409.

²⁷⁹ Zob. Stanisław Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 107-155.

²⁸⁰ Zob. Teresa Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w „De civitate Dei” św. Augustyna*, Kraków 2002, s. 94-111.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 111.

²⁸² Zob. Mirosław Acewicz, *Problem historyczności w myśli św. Augustyna*, „Test” 1997, nr 4, s. 30-43.

zarejestrowanych wydarzeń, miał dopiero głęboki namysł nad Pismem Świętym. Historia – zdaniem Augustyna – obarczona jest podwójnym sensem: idealnym – soteriologicznym, oraz pragmatycznym. Z dziejów – zdaniem średniowiecznego filozofa – można wyczytać pouczenia moralne oraz argumenty przemawiających za prawdziwością doktryny katolickiej²⁸³.

Myśl augustiańską uzupełnił jezuita lekturą Salwiana z Marsylii oraz św. Ambrożego. Od Salwiana Majchrowicz przejął koncepcję katastrofizmu historiozoficznego, od Ambrożego zaś poglądy dotyczące społecznej roli kleru.

Majchrowicz, opisując „upadek afrykańskich królestw” korzystał z księgi siódmej dzieła Salwiana z Marsylii *De gubernatione Dei* (TSK, 1764, t. 1, s. 89). Dokładna data i miejsce urodzenia tego wczesnochrześcijańskiego pisarza ascetycznego nie są znane. Dariusz Kasprzak, współczesny badacz spuścizny Salwiana, zakłada, że urodził się on ok. roku 390 w germańskim Trewirze lub Kolonii w rodzinie chrześcijańskiej. Ze stylu jego pism wywnioskować można, że nieobca mu była retoryka oraz teoria prawa. Przed rokiem 429 przeniósł się do Marsylii, gdzie wygłaszał cieszące się ogromną sławą kazania. Pokłosem homilii wydaje się traktat *De gubernatione Dei*. Jako rok śmierci kaznodziei podaje się 470²⁸⁴.

Cytowany przez jezuitę traktat powstał przed rokiem 450. Dzieło to zawiera próbę teologiczno-moralnego odczytania sensu dziejów. Duchowny z punktu widzenia Opatrzności odczytuje najazdy barbarzyńców na Cesarstwo Rzymskie, polemizując z rozpowszechnionym wśród ludu rzymskiego przekonaniem, że za upadek imperium odpowiada chrześcijaństwo. Nawróceni zadawali sobie pytanie, dlaczego chrześcijański Bóg nie broni swoich wiernych i ich kraju²⁸⁵. Salwian z Marsylii traktował najazdy barbarzyńskie jako karę za grzechy Rzymian, argumentując, że grzech rozpusty „przymusza” Boga do tego, by zesłać nieczystych na śmierć²⁸⁶. Za wszystkie więc tragedie i ogrom cierpień narodu odpowiada nie Bóg, lecz człowiek ze swą skłonnością do grzechu. Salwian w swoim poglądzie nie był odosobniony,

²⁸³ Zob. Juliusz Domański, *Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna*, „Przegląd Tomistyczny” 2004, t. 10, s. 7-32.

²⁸⁴ Zob. Dariusz Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, s. 68-78.

²⁸⁵ Zob. Tadeusz Kołosowski, *Wstęp*. [w:] *Salwian z Marsylii, Dzieła wszystkie*, tłum. Paulina Jakubowska, Tadeusz Kołosowski, Maria Przyszychowska, Warszawa 2010, s. 13-15.

²⁸⁶ Zob. Dariusz Kasprzak, *op. cit.*, s. 179.

bowiem również inni chrześcijańscy pisarze, tacy jak Prosper z Akwitanii, Orientius czy Kommodian, uznawali germańskie najazdy za zasłużony wyrok boskiej sprawiedliwości²⁸⁷.

W księdze cytowanej przez Majchrowicza Salwian za przyczynę upadku Kartaginy uznaje nieczystość Afrykańczyków. Przyjrzyjmy się fragmentowi:

Któż nie wie, że cała Afryka płonęła wstrętnymi i bezwstydnymi żądzami, tak iż mógłbyś sadzić, że nie jest to kraina zamieszkała przez ludzi, ale jakby Etna zionąca bezwstydnymi płomieniami? Jak Etna wrze żarem wewnętrznego ognia, tak Afryka nieustannie płonie ogniem obrzydliwego nierządu. (...) Któż nie wie, że ogólnie niemal wszyscy Afrykańczycy są bezwstydni, może z wyjątkiem tych, którzy nawrócili się do Boga, czyli zmienili się na skutek wiary i religii?²⁸⁸

Przyczyną upadku państwa jest więc postępowanie wbrew zaleceniom chrześcijańskiej etyki seksualnej, na punkcie której tak wrażliwy był Salwian, sam żyjący ze swoją żoną w czystości²⁸⁹.

Te same argumenty przejął osiemnastowieczny dziejopis, widząc w Wandalach „bicz Boży”, zaś w sukcesach militarnych barbarzyńców nagrodę za dochowywanie dobrych obyczajów. Salwiana i Majchrowicza łączy nie tylko głębokie przekonanie o tym, że światem rządzi Bóg, zamiłowanie do retorycznej hiperbolizacji, zacięcie moralistyczne, pochwała ascetyzmu, ale także historiozoficznego katastrofizmu. Katastrofizm ten wyraził jezuita *explicite*, pisząc:

Długo im Bóg czekał, lecz jako ich grzechom granice zamierzył, tak nie chybił zamierzonego czasu. Wyprowadził na nich lud Egiptu swój lud wybrany, który by się zemścił za wszystkich niewdzięczności i grzechy popełnione przez tak długie czasy. I tu im jeszcze pozwolił na przestrogę blisko czterdzieści lat, póki ów lud wybrany coraz bardziej się zbliżając, po pustyniach chodził. Mogli się byli nawrócić do Boga, poprawić dróg swoich i przeprosić za grzechy, aby uniknęli nieszczęścia. Lecz już była ich zaślepiła nieprawość zatwardiała sumienia. Tym czasem zbliżył się czas zemsty. Kazał Bóg wybranemu ludowi dobyć na nich miecza, rąbać, w pień wycinać podeszłych i młodych, obojej płci ludzi, nie przepuszczając żadnemu, nawet maleńkim dzieciom. Kazał pustoszyć zamki ogniem i mieczem, z ziemią zrównać miasta, tak że w samej jednej przeciwko Madianczykom wyprawie poraziwszy bez liczby obojej płci ludzi, samych panien, które się uchroniły od miecza, trzydzieści dwa tysiące w

²⁸⁷ Zob. Roman Kamienik, *Retoryka a zagadnienie prawdy historycznej w pismach Salwiana z Marsylii*, „Acta Universitatis Wratislaviensis: Antiquitas” 1974, z. 4, s. 105.

²⁸⁸ Salwian z Marsylii, *op. cit.*, s. 237.

²⁸⁹ Zob. Dariusz Kasprzak, *op. cit.*, s. 73.

niewolą zabrali. (...) Wszystkie stworzenia zadrżały na ten ich upadek i uznały, że to był czas zemsty na grzeszników sprawiedliwego Boga, a gdy na wytępienie ich nie stawało czasu, pomagały nieba (TSK, 1764, t. I, s. 15-16).

Zarówno Salwian, jak i Majchrowicz ożywiali tradycję prorocką, łącząc refleksję teologiczną z polityczno-moralną. Niektórzy badacze widzą w tym wczesnochrześcijańskim kaznodziei „Jeremiasza V wieku”²⁹⁰. Poglądy zagranicznych uczonych, interpretujących spuściznę wczesnochrześcijańskiego pisarza, referuje Roman Kamienik, pisząc, że „Salwian ma duszę apostoła (...) nie jest ani historykiem, ani klasykiem literatury, ale przede wszystkim apologetą, moralistą, nowym Jeremiaszem, chrześcijańskim Juvenalisem”²⁹¹. Komentarz francuskiego historyka Rochusa wygłoszony na marginesie *De gubernatione Dei* znakomicie daje się przenieść na grunt badań nad *Trwałością szczęśliwą królestw*.

Jak wspomniano, identyfikacja źródeł Majchrowiczowskiej historiozofii byłaby niepełna bez św. Ambrożego. Ten doktor i ojciec Kościoła w swoich pismach polityczno-teologicznych dał się poznać jako gorący zwolennik oparcia porządku politycznego na zasadach chrześcijańskich. Ambroży, dzierżąc sakrę biskupa Mediolanu, aktywnie zwalczał arianizm, a także dążył do jasnego określenia kompetencji władzy świeckiej i duchownej, chcąc chronić w ten sposób niezależność kościelnych hierarchów.

Majchrowicz sięgał do dzieła *De officiis ministrorum*, w którym święty omawia powinności moralne, społeczne i duszpasterskie duchownych, poddając jednocześnie chrystianizacji myśl etyczną Cyserona. Światopogląd św. Ambrożego zdradzał liczne podobieństwa z koncepcją założyciela Towarzystwa Jezusowego św. Ignacego, polegającą na częstym odwoływaniu się do retoryki militarnej. Ambroży propagował ideę chrześcijaństwa walczącego, które miało odważnie stawiać czoło wrogom – heretykom i innowiercom.

Poglądy na porządek prawny, polityczny i religijny prezentowane przez Majchrowicza w wielu miejscach zbiegają się z ideą uniwersalizmu chrześcijańskiego propagowaną przez biskupa Mediolanu. Kazimierz Ilski omawia problematykę obecną w pismach biskupa w następujący sposób:

Problem jedności jawił się na trzech poziomach, tj. politycznym, społecznym i religijnym. Prowadzi ostatecznie do kwestii jedności Imperium oraz jedności Kościoła. Oznaczało to nie tylko dbałość o instytucjonalną integralność w ramach Cesarstwa, lecz także uruchamiało

²⁹⁰ Roman Kamienik, *op. cit.*, s. 101.

²⁹¹ *Ibidem*, s. 105.

ideologię uniwersalności chrześcijaństwa i władzy opartej na Kościele. Ideał jedności politycznej przewyższony został ideałem jedności religijnej opartej na ortodoksyjności poglądów teologicznych. **Postulat polityczny rysował się w sposób nader oczywisty, gdyż w celu utrzymania jedności państwa należało dbać o jedność Kościoła**²⁹² [podkreślenie – P. Ś.].

Postulat silnego związku państwa i Kościoła, życia społecznego i religijnego pojawia się u Majchrowicza – wolno sądzić – nie z powodu przywiązania do tradycji sarmackiej, ale wynika z lektury pism patrystycznych. Dziejopis-teolog znaczną część swojego traktatu poświęcił zagadnieniu jedności w wierze, to od niej uzależniał wprost szczęśliwość narodu:

Wieczna ludzi szczęśliwość zawisła od jedności i miłości z Bogiem, od zachowania praw i przykazań Jego. Bo ten dobrotliwy Stwórca i jedyny wszelkiej szczęśliwości dawca, na to z nikczemności wiecznej wyprowadził narody, na to objaśnia i przyjmuje do wiary, aby im wiecznej, nieprzebranej udzielać dobroci, nie tylko tam w chwale na wieki, ale i tu w czasie śmiertelnego życia. Byle się sposobili do tego przez miłość ku niemu i szczerze zachowanie Jego ojcowskich rozkazów. Niezmierny jest w doskonałościach swoich. Żadnej w tym trudności nie ma. Mądrością przenika wszystko, co jest i być może na ziemi. Wszechmocnością kieruje, dobrocią opatruje wszystkie żyjące stworzenia, a dopiero narody sobie wierne, ukochane, posłuszne. I On sam o tym upewnia, iż za cnotliwe życie uszczęśliwia nagrodą nie tylko wieczną, ale i doczesną. Jako za nieprawość temi i owemi nieszczęściami karze. Pełne jest Pismo Święte słów Jego i obietnic za cnoty, a za grzechy karania. Pełen świat przykładów tak miłosierdzia, jak sprawiedliwości jego. Więc jeżeli do utrzymania szczęśliwości potrzebna jest miłość, przyjaźń i jedność z mądrymi, mocnymi i dobrymi w narodach, cóż dopiero z najwyższym, wszystko widzącym, najlepszym i wszechmocnym nad panami Panem, i całego świata jednowładnym rządcą. On widzi mądrość wieczną, co by mogło wywrócić szczęśliwość, a co ją utrzymać, co by zgubić wolność, a co ją ugruntować (TSK, 1764, t. 2, s. 229-230).

Związki z myślą Ambrożego dostrzegalne są nie tylko w zakresie podobieństw ideologicznych. Pisarz odwoływał się do niego wprost. Świadczy o tym fragment, w którym cytował, jak sam zaświadczył w przypisie, św. Ambrożego: „Z małym grzechem do Kościoła wchodzą, z Kościoła z wielą grzechami wychodzą”, Słowa te skomentował Majchrowicz następująco:

Otóż ta była także przyczyna, że Afryka, Azja z narodami nieszczęśliwe upadły. Nie chcieli szanować jak należy Boga. Porzucił ich. Nie chcieli się sprawować w kościołach, jak należy w

²⁹² Kazimierz Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 357-358.

domach najwyższego Pana i ich pobili w niewolą i święte kościoły obrócili w okropne meczety (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 485).

Jezuita w całości akceptuje ambroziańskie koncepcje polityczne, według których podstawowym obowiązkiem władzy monarszej jest obrona wiary i autonomii instytucji Kościoła. Święty przedstawił także obowiązki duchownych, do których należały: podejmowanie dyskusji i zwalczanie heretyków i innowierców, przemawianie do sumień wysokich urzędników, senatorów i miejscowych notabli. Kapłan winien troszczyć się szczególnie o zgodność własnych poglądów z doktryną Kościoła, stać na straży norm moralnych, odważnie wymierzać kary tym, którzy dopuścili się złamania przykazań kościelnych, a także wszystkimi siłami bronić interesów kościołów jako „domów Boga” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 475-528). Ambroży zachęcał duchownych do podejmowania aktualnych tematów społecznych, nie pozwalał na dystans wobec spraw publicznych.

Święty nauczał także, że powinnością stanu duchownego jest aktywność polityczna – wynikająca z troski o losy ojczyzny, przywiązania do cnót narodowych i instytucji państwa, w tym kontekście Ambroży sięgał do pojęć sformułowanych przez Cyncerona: *pietas in patria*, *populus patriae* czy *res publica*, rozumiana jako dobro wspólne obywateli wynikające z akceptacji uniwersalistycznego porządku chrześcijaństwa. Osiemnastowieczny historyk podąża też drogą wytyczoną przez Ambrożego, szukając wzorców patriotyzmu w Starym Testamencie. Staraniom o wierną służbę państwu, społeczeństwu i wierze winna towarzyszyć szczególna troska o odpowiedni poziom moralny duchowieństwa, nie należy więc uciekać przed piętnowaniem wszelkich odstępstw od kodeksu moralnego w łonie Kościoła. Czynić to należy, żeby wiarygodnie móc potępiać grzechy władzy świeckiej²⁹³.

Tradycja powszechnej historii Kościoła – od Ezzebiusza z Cezarei do Bedy Czcigodnego

Sposób prowadzenia narracji historycznej, koncentracja na wydarzeniach mających ścisły związek z losami Kościoła oraz programowo providencjalistyczny charakter dzieła jezuita świadczy o tym, że zaciągnął dług u wczesnochrześcijańskich historyków. Majchrowicz aktualizuje wzory obecne w pismach chrześcijańskich dziejopisów, łączących perspektywę historyczną i historiozoficzną jako wzajemnie dopełniające się jakości.

W partiach *Trwałości szczęśliwej królestw* o wymowie wyraźnie historiozoficznej Majchrowicz dość często przywołuje postać Ezebiusza z Cezarei (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s.

²⁹³Zob. *Ibidem, passim*; Jerzy Jurkiewicz, *Ambroziańska koncepcja wolności chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006, s. 155-193.

176, cz. 2, s. 242; TSK, 1764, t. 4, s. 242-243, 293-294). Dla jezuity, jak i wielu jego poprzedników, Euzebiusz był wzorem pisarstwa historycznego. Ortodoksyjnym katolikiem nie przeszkadzały związki Euzebiusza z arianizmem; na długie lata pozostał on wzorem dla katolickich historiozofów. Prezentowali oni sylwetkę Euzebiusza, pamiętając o licznych prześladowaniach, które go spotkały w latach 303-313. Majchrowicz krótko scharakteryzował w przypisie postać historyka, pisząc: „był Euzebiusz biskupem Cezarii i dziejopisem, umarł Roku Pańskiego trzechsetnego czterdziestego” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 248).

To właśnie Euzebiuszowi liczne pokolenia historyków kościelnych zawdzięczały przekonanie o prymacie dziejowym cywilizacji judeochrześcijańskiej. Ten ojciec historiografii kościelnej podporządkowuje dzieje świeckie historii świętej, rozumianej jako prapoczątek dziejów wszystkich państw i narodów. Osią porządkującą narrację w najważniejszym dziele Euzebiusza *Historii kościelnej* są opisy męczeństwa i walka duchownych z heretykami. Koncepcja ta wspiera się rzeczą jasną na opatrnościowym rozumieniu sensu dziejów²⁹⁴.

Oprócz Euzebiusza Majchrowicz odwołuje się także do całej bogatej spuścizny historyków Kościoła: Sokratesa Scholastyka, Sozomena, a także świętych Hieronima, Augustyna czy Izydora z Sewilii. Wszystkich wymienionych można uznać za spadkobierców stworzonej przez biskupa Cezarei teologicznej koncepcji historii, w której to Kościół, wspierając się na dogmatach wiary oraz prawdzie objawionej Pisma Świętego, może trafnie odczytywać z biegu wydarzeń wyroki boskie, odkrywać przed wiernymi głębszy sens dziejów.

Osiemnastowieczny historyk z tej perspektywy jawi się jako późny spadkobierca zarówno dzieła, jak i idei Euzebiusza. To dopiero w kontekście odwołań do pisarzy wczesnochrześcijańskich historiozofia Majchrowicza daje się jasno odczytać. Jezuita korzystał zarówno z pism teologicznych, jak i historycznych Euzebiusza z Cezarei. Obok *Historii kościelnej* oraz *Chronografii* zapewne znał także *Akta dawnych męczenników*.

Majchrowicz, tak jak jego późnoantyczni i średniowieczni poprzednicy, włącza perspektywę hagiograficzną do opisu dziejów nie tylko z powodów retoryczno-perswazyjnych, lecz *stricte* ideologicznych. Prawdziwym celem spisania dziejów państw i narodów pozostaje dla jezuity odsłonięcie teologicznego sensu historii, ujawniającego się poprzez biografię świętych. Wydarzenia historyczne nabierają sensu dopiero wtedy, kiedy

²⁹⁴ Zob. Teresa Wnętrzak, *Euzebiusz z Cezarei i jego twórczość*, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007, s. 50-56; Arkadiusz Lisiecki, *Euzebiusza z Cezarei życie i dzieła*, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924, s. VII-XXXII.

dają się zrozumieć bądź jako kara za grzechy, bądź jako znak bożej pomyślności za dochowywanie przez społeczność wierności nakazom religijnym i przepisom kościelnym.

Z tej perspektywy nie dziwi wcale eksponowanie przez dziejopisa roli Konstantyna Wielkiego, który złączył trwale historię państwa z historią Kościoła. W ks. III *Trwałości szczęśliwej królestw* znajdziemy odwołania do *Życia Konstantyna* Euzebiusza z Cezarei. Majchrowicz bez zastrzeżeń przyjął poglądy Euzebiusza na temat szczególnej roli Konstantyna, chwalcąc władcę za „wprowadzenie chrześcijańskiego porządku do wszystkich spraw i urzędów” (TSK, 1764, t. 3, cz.1, s. 20). Postać pierwszego władcy chrześcijańskiego wyraża teologiczną ideę władzy, która bierze swój początek z patrystyki. Źródłem władzy monarszej może być tylko Bóg, co z jednej strony zobowiązywało do posłuszeństwa wobec władcy, z drugiej zaś uzależniało pełnioną funkcję od dochowania wierności nakazom²⁹⁵. Jezuita pisał wprost:

I owszem, zawsze bywały szczęśliwe, ile razy dobre świeckie stany dobrych duchownych słuchały. Tak z rozkazu samego Boga wdawał się w rządy Samuel za króla Saula. Natan za Dawida. Zachariasz za Salomona. Izajasz za Ozeasza, Jonatana, Achaza i Ezechiela, Jeremiasza za Jozeasza, Joachaza, Joakima i Sedecjasza. Za Nabuchodonozora dani tak insi kaznodzieje pańscy (...) za inszych królów judzkich, aby bywało zawsze szczęśliwe, ile razy rządzili według duchownych rady (TSK, 1764, t. 4, s. 76).

Majchrowicz, idąc torem wyznaczonym przez swojego poprzednika, wierzył, że jedność świata chrześcijańskiego, wypełnianie bożych nakazów oraz walka z innowiercami zapewni zarówno władcy, jak i całej społeczności powodzenie w sprawach wewnętrznych i zewnętrznych (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 127-213; t. 3, cz. 2, s. 114-142).

Dzieło jezuity, przyjmując perspektywę genologiczną, można uznać do pewnego stopnia za kontynuację chrześcijańskiej kroniki świata, gatunku stworzonego przez Euzebiusza z Cezarei. Wśród cech konstytuujących ten gatunek literacki wymienić należy: podporządkowanie historii świeckiej perspektywie teologicznej, hołdowanie zasadzie, wedle której „fakty historyczne” nabierają swojego znaczenia poprzez wpisanie ich w plan ogólny zbawienia, korzystanie z wzorców literatury hagiograficznej, utrwalanie negatywnego obrazu heretyka i innowiercy, traktowanie nakazów wiary w sposób uniwersalistyczny i absolutystyczny, akcentowanie męczeństwa chrześcijan przy jednoczesnym podkreślaniu

²⁹⁵Zob. Bogdan Szlachta, *Pierwszy chrześcijański cesarz? O koncepcjach politycznych Konstantyna Wielkiego i Euzebiusza z Cezarei*, „Problemy Społeczne i Ekonomiczne” 2005, nr 2, s. 57-81,

bestialstwa przedstawicieli innych konfesji oraz ujmowanie klęsk państw i narodów w kategoriach pokuty, oczyszczenia się z grzechu bądź boskiego napomnienia²⁹⁶. Wymienione idee przewijają się nie tylko w tomie poświęconym historii powszechnej, ale także w partiach polemicznych dzieła. Za dobry przykład w tym kontekście służyć może fragment tomu IV, gdzie jezuita przedstawił „dowody”, mające potwierdzać tezę, że dzieje świata wpisane w Boski plan zbawienia były nieustającą areną walki między zagrożonymi chrześcijanami a innowiercami (TSK, 1764, t. 4, s. 130-202).

Majchrowicz nie tylko zapożycza od Euzebiusza teologiczną wizję historii, ale podobnie jak on próbuje ją godzić z tak ważną dla jezuitów koncepcją wolności, która ma być oczywistą nagrodą zsyłaną przez Boga pobożnym narodom. Euzebiusz, snując rozważania o naturze Bożej Opatrzności, przeprowadza istotne rozróżnienie na *heimarmene*, rozumiane jako zdeterminowany los, i *panoi*, czyli Opatrzność respektującą wolną wolę w wymiarze jednostkowym oraz społecznym. Wolna wola pośrednio nadaje sens samej historii rozumianej jako „interpretacja spotkania sacrum ze światem człowieka w czasie”²⁹⁷. Majchrowicz, wzorując się na autorze *Chronici canones*, wierzył, że każde wydarzenie historyczne ma kształt paraboliczny – oprócz sensu jawnego posiada domagające się interpretacji immanentne znaczenie. To swojemu poprzednikowi zawdzięcza rozróżnienie na złą magię pogańską oraz chrześcijański cud²⁹⁸.

Bez zrozumienia projektu historiozoficznego Euzebiusza, polegającego na „utożsamieniu historii uniwersalnej (*omnimoda historia*) z historią uprawomocnioną religijnie (*historia sacra*), której sens znajduje się poza nią”²⁹⁹, nie sposób zrozumieć Majchrowiczowskiej wizji dziejów. Rozumienie historii jako „nieomylnego zwierciadła, które nam pokazuje rzetelnie, czym rzeczy są” (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 1) pozwala bez trudu podjąć także szerszą refleksję. Historię *sacra universalis* można rozpatrywać w rozmaitych aspektach: filozoficznym, profetycznym, moralnym.

Kolejnym kościelnym historykiem ważnym dla Majchrowicza był Sokrates Scholastyk, autor *Historii Kościoła*. Zarówno Euzebiusz, jak i Scholastyk za cel stawiali sobie apologię religii oraz instytucji Kościoła, stąd też przedstawiali jego dzieje jako triumfalny pochód wśród schizmatyków i heretyków, a wszystkie zwycięstwa wynikały dla nich z wyroków Bożej Opatrzności. Nieprzypadkowo więc Majchrowicz stworzył swoiste

²⁹⁶ Zob. Teresa Wnętrzak, *Euzebiusz i jego twórczość*, op. cit., s. 55.

²⁹⁷ Anna Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009, s. 175.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 195.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 228.

kalendariusz sporów między Kościołem a heretykami czy innowiercami. Zaczął od postaci Szymona Czarownika z I wieku, skończył zaś na siedemnastowiecznych jansenistach (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 146-150).

Wiadomości o życiu Sokratesa Scholastyka są nader skąpe. Wiemy jedynie, że otrzymał on znakomite wykształcenie prawnicze i retoryczne, był związany z elitą Konstantynopola. Jego *Historia Kościoła*, z której korzystał Majchrowicz, pisana była z uwagi na interesy Bizancjum, stąd też fakty z historii rzymskiej, takie jak najazd Alaryka, odarte zostały przez Sokratesa ze znaczenia symbolicznego; historyk pomija też milczeniem działalność donatystów, poświęcając za to dużo miejsca schizmie melicyjskiej.

Majchrowicz wiadomości o działalności cesarza Teodozjusza II czerpał właśnie z *Historii Kościoła* Sokratesa Scholastyka. Konflikty zbrojne między cesarstwem a Persami, Hunnami i Scytami przedstawił jako walkę chrześcijaństwa z pogaństwem. Jezuicki pisarz bez zastrzeżeń przywoływał te fragmenty dziejów kościelnych Sokratesa, w których mowa jest o bezpośredniej interwencji Boga w wypadki wojenne. Za przykład może tutaj posłużyć następujący fragment odtworzony wiernie ze źródła:

Teodozjusz równie się na tę wyprawę gotował przez gorące modlitwy, posty i utrzymywanie wiary, dlatego surowe wydał wyroki na wszystkie kacerstwa i dawne na nich karania ponowił. Za co się zasłużył u Boga, iż pod Rawenną anioł w postaci pasterza wojsko jego z wodzem Asparem przez niedostępne jeziora przeprowadził, którędy nikt przedtem nie chodził (TSK, 1764, t. 4, s. 142)

Podkreślić jednak należy, że fragmentów, w których dziejopis mówi o cudownych wydarzeniach, jest w *Historii Kościoła* stosunkowo niewiele.

Od Sokratesa Scholastyka przejął polski autor pewien sposób modelowania narracji w dziele historycznym. Bizantyjski historyk używał pojęcia *kairos*, które daje się przetłumaczyć jako „dogodny moment” lub „moment zwrotny”, kiedy to ujawnia się Boska Opatrzność. Do krytycznych, przełomowych momentów dochodzić ma zawsze, kiedy wspólnota sprzeniewierza się nakazom religijnym i moralnym. Tej swoistej koncepcji kryzysu towarzyszy przekonanie o równoległości momentów przełomowych w „sferze kościelnej i świeckiej”³⁰⁰. Oddajmy głos autorowi *Historii Kościoła*:

³⁰⁰ Ewa Wiprzycka, *Wstęp* [w:] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kozikowski, Warszawa 1986, s. 7-23.

Przede wszystkim pragnę wykazać, że ilekroć doznawał zakłóceń porządek, tylekroć dochodziło do wstrząsów w łonie Kościoła, jakby w wyniku naruszenia jakiejś organicznej więzi. Bo jeśli kto zacznie czynić obserwacje, niechybnie przekona się, że nieszczęścia w skali państwa zbiegają się w czasie z klęskami, jakie spadały na cały Kościół. Odkryje tu albo całkowitą zbieżność czasową, albo wzajemne zazębianie się jednego o drugie. Raz rozpocznie się coś na terenie kościelnym, a potem pojawią konsekwencje na gruncie państwowym, innym znowu razem zaistnieje sytuacja odwrotna. W rezultacie nie mogę się oprzeć przekonaniu, że podobna kolej rzeczy nie jest dziełem przypadku, lecz wynikiem poważnych przewinień, a nieszczęście dotyka nas jako świadomie wymierzona kara, skoro przecież Apostoł powiada: *Grzechy niektórych ludzi są znane wszystkim wyprzedzając zdanie wyroku, za niektórymi zaś idą w ślad* (1 Tym 5, 24). Z tego właśnie powodu wplotłem niektóre wydarzenia do *Historii Kościoła*³⁰¹.

Wyłożona powyżej doktryna historiozoficzna znalazła swoje odbicie w *Trwałości szczęśliwej królestw*. Majchrowicz, opisując dzieje państw i narodów, skupia się właśnie na *kairos*, momentach przełomowych, po których następuje albo nawrócenie, opamiętanie się, albo ostateczny upadek. Rozważmy przykładowo sposób zaprezentowania dziejów Węgier. Majchrowicz zaczął od podania informacji o pochodzeniu Madziarów:

Odważny naród Hunnów, czyli Węgrów, z tatarskiej ziemi pochodzący, wielkimi zwycięstwami osobiście z Rzymian przed całym światem zaszczycony, wodza mając Attyłę, który był biczem Bożym na złe chrześcijan, Pannonią sobie dla mieszkania upodobał (TSK, 1764, t. 1, s. 168).

Następnie zwrócił autor uwagę na chrzest Gejzy I, który „zaczął miewać objaśnienie od Boga i chęć, aby bałwochwalstwo porzucić” (TSK, 1764, t. 1, s. 168), misję chrystianizacyjną św. Wojciecha, koronację św. Stefana, wojny z Imperium Otomańskim, w których o militarnym sukcesie decydowała jedność narodu węgierskiego w chrześcijańskiej wierze. Momentem przełomowym była, jak w przypadku innych narodów, reformacja, która wywołała gniew Boga, w wyniku czego „zaczęło się walić królestwo i wolność do upadku nakłaniać pod Mohaczem, gdzie od Turków zwyciężeni padli” (TSK, 1764, t. 1, s. 173). Na końcu jezuita wspominał o rozbiórce kraju oraz habsburskiej hegemonii:

Nad resztą Węgierskiego Królestwa i siedmiogrodzką ziemią użaliły się nieba, patrząc na świętych tego narodu zasługi, wyrwały ją z Mahometa potęgi, ale na przykład wolnym narodom, poddały w opiekę z Anną siostrą Ludwika katolickiemu domowi Austrii (TSK, 1764, t. 1, s. 174-175).

³⁰¹ Sokrates Scholastyk, *op. cit.*, s. 393-394.

Majchrowicz więc, selekcjonując fakty, ograniczył się jedynie do tych dających się wpisać w „przyczynowo-skutkową” logikę Opatrzności, zgodnie z którą powodem klęski militarnej w wojnie z Turcją był rozwój ruchów reformacyjnych, zaś dowodem łaskawości Boga ocalenie Siedmiogrodu i panowanie dynastii Habsburgów.

Warto zauważyć, że taki sposób rozumienia procesu historycznego wywodzi się jeszcze z antycznej koncepcji *sympatheis*, wedle której wszystkie elementy kosmicznego porządku wpływają na siebie wzajemnie, dążąc przy tym do wszechogarniającej równowagi, oraz starożytnej idei *tyche* (losu, w którym ujawnia się wola bogów i zdeifikowanych sił natury)³⁰².

Majchrowicz nie zapomniał także o spuściźnie pisarskiej Cyryla Jerozolimskiego, którego przywoływał jako autora *Homilii o uzdrowieniu paralityka*. Dziedzictwo tego ojca Kościoła, nieco zapomniane w czasach średniowiecznych, swój renesans przeżywało po soborze trydenckim³⁰³. W epoce kontrreformacji myśl Cyryla stała się na nowo użyteczna. Patriarcha Jerozolimy nauczał bowiem, że dzieje Kościoła mają sens anagogeniczny i teleologiczny. Teraźniejszość nabiera znaczenia dopiero, kiedy wpisze się ją w ramy historii zbawienia rozumianego jako odcinek czasowy między „upadkiem pierwszych ludzi aż do przyjścia Chrystusa przy końcu czasów”³⁰⁴. Widzimy więc, że i tym razem Majchrowicz odtwarza system historiozoficzny mający swe źródło w patrystyce. Dobitnie świadczy o tym zabieg polegający na włączeniu teraźniejszości w ramy sporów Kościoła z innowiercami. Po chronologicznym ich wyliczeniu jezuita konstatuje:

W wieku siedemnastym jansenistowie się wyknuli, od Janseniusza zaczęci. Potym kwesnelistowie powstałi. W wieku osiemnastym, terażniejszym jako mówią ze wszystkich najmędrszym, co się dzieje? Kto tylko nie jest jeszcze zaślepiony niedowiarstwem jakim, przenika i widzi, i żalosne westchnienia ku niebu podnosi, zapatrując się na to, co się dzieje na świecie! A nie tylko między niewiernymi jawnie, lecz i między temi, którzy na sobie noszą katolickie imię, ale czcze i próżne bez uczynków katolickich i wiary. Cóż się dzieje? Oto w szczerości, bez obłudy mówi wiara święta i Kościół Boży coraz w większą pogardę i nienawiść idzie, w prześladowania większe. Wzmagają się niedowiarstwa w rozumach, ustaje starożytna pobożność, w pośmiech idą chrześcijańskie cnoty, następuje rozwiązłość, obumiera bez uczynków wiara, nastaje niewierność, upada nadzieja, powstaje rozpacz, gaśnie miłość ku Bogu,

³⁰² Por. komentarz Adama Ziółkowskiego. *Ibidem*, s. 393.

³⁰³ Zob. Jacek Bojarski, *Wstęp*, [w:] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 7.

³⁰⁴ *Ibidem*, s. 14.

ku świętym, ku rzeczom zbawiennym, gaśnie szczerą miłość bliźnim, rozmnaża się nieprawość, ślepotą i odrzucenie od Boga! (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 150-151).

Szymon Majchrowicz wykorzystywał historyków kościelnych nie tylko jako inspirację ideologiczną, ale także jako źródło wiedzy o przeszłości. W odmienny sposób traktuje więc jezuita kolejnego wczesnochrześcijańskiego dziejopisa – Hermiasza Sozomena. Duchowny, pisząc o zbudowaniu Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie za panowania cesarza Konstantyna Wielkiego, cytuje księgę drugą *Historii Kościoła*, w której omówiona została działalność cesarza i jego matki Heleny, polegającą na zakładaniu świątyń chrześcijańskich na terenie Palestyny. Majchrowicz w tym przypadku powściągnął się od wszelkich odstępstw w interpretacji źródła. Fragment rozdziału VI pierwszego tomu *Trwałości szczęśliwej królestw* (TSK, 1764, t. IV, s. 99-102) jest w istocie streszczeniem dzieła Sozomena³⁰⁵.

Majchrowicz traktuje Jerozolimę z czasów panowania Konstantyna Wielkiego nie tylko jako ważne dla dziejów chrześcijaństwa miejsce, ale także jako fundamentalną dla katolicyzmu ideę miasta Boga, symbolu zbawiania, „miasta pokoju”, przeciwstawianego zepsutemu Babilonowi. Marek Starowieyski zwraca uwagę, że działalność cesarska w Ziemi Świętej położyła fundamenty pod obecny w myśli katolickiej „jerozolimski mit”:

Zakończenie wielkiego prześladowania, a zarazem przejście władzy przez Konstantyna Wielkiego w zasadniczy sposób zmieniło pozycję Jerozolimy, tym bardziej że cesarz, prawdopodobnie za namową Makarego, biskupa Elii i swojej matki, Heleny, przywrócił nazwę Jerozolimy, a następnie rozpoczął wielkie prace budowlane (...). Wszystko to sprawiło, że Jerozolima, niemalże z dnia na dzień, stała się jednym z wielkich centrów życia chrześcijańskiego, miastem Boga, świadectwem potęgi chrześcijan³⁰⁶.

Majchrowicz świadomie więc aktualizuje mit Miasta Boga po to, by zaznaczyć rolę Kościoła katolickiego w państwie, jeszcze raz wskazując, że od traktowania hierarchii kościelnej zależy bezpośrednio los zbiorowości.

Majchrowicz, przywołując historię Sozomena, która swym zasięgiem chronologicznym obejmuje lata 324-425, pozostaje w kręgu historiografii

³⁰⁵ Majchrowicz streszcza sześć pierwszych rozdziałów księgi drugiej *Historii Kościoła*. Por. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Warszawa 1989, s. 80-93.

³⁰⁶ Marek Starowieyski, *Caelestis urbs Hierusalem. Jerozolima – miasto idea w chrześcijaństwie*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. Piotr Paszkiewicz, Tadeusz Zadrozny, Warszawa 1997, s. 50.

wczesnochrześcijańskiej. Sam Sozomen kontynuował bowiem dzieło Euzebiusza z Cezarei oraz „rywalizował” ze współczesnym mu Sokratesem Scholastykiem³⁰⁷.

Jeśli idzie o *stricte* historyczny charakter dzieła Sozomena, należy zauważyć, że z punktu widzenia genologii nie sposób nazwać jego pracy kroniką w ścisłym znaczeniu tego słowa. Sozomen nie troszczył się zupełnie o zachowanie pozorów obiektywizmu, otwarcie przyjmując stanowisko chrześcijańskiej ortodoksji.

Narracja *Historii Kościoła* zdradza także liczne podobieństwa ze średniowiecznym *miraculami* czy *res gestae*³⁰⁸. Sozomen koncentruje się na opisach wszystkich cudów, mających albo zaświadczyć bądź o prawdziwości Objawienia, albo ilustrować działania Bożej Opatrzności. Opisy cudów nie były dla Sozomena celem autotelicznym, podporządkowane bowiem zostały względem retorycznym, miały one być inspiracją do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, stanowić niepodważalny argument w sporze z innowiercami, wzmacniać autorytet Kościoła lub służyć uwiarygodnieniu określonej wizji politycznej³⁰⁹. Na gruncie retorycznej teorii *miraculum* trudno bronić tezy o brakach w warsztacie historycznym Sozomena. Na ten temat wypowiada się Małgorzata Chmielarz, konstatując:

Sozomen to autor, który w pełni docenia wartość cudownych elementów w warstwie fabularnej. Cuda, o jakich opowiada, nigdy nie są przypadkowe, w każdym analizowanym wypadku realizują zwartą koncepcję, zazwyczaj dwubiegunową, opartą na schemacie: prawdziwy – fałszywy, etyczny – naganny moralnie, śmieszny – wartościowy, potężny – słaby, rzadko jednak dobry – zły. Przekaz, który wykorzystywał wiarę współczesnych w cudowne wydarzenia do budowy koherentnej struktury znaczeniowej, stał się niezrozumiały po latach³¹⁰.

Znamienne, że jezuita równie często przywołuje rozmaite opowieści o cudownych wydarzeniach, włączając je w podobnie dualistyczny system znaczeń, z tą jednak różnicą, że oprócz wyżej wymienionych antynomii, pojawia się jeszcze jedna: katolik – heretyk.

Majchrowicza można uznać za „ucznia” Sozomena, gdyż w *Trwałości szczęśliwej królestw* wielokrotnie wykorzystywał przywołane cuda w celach retorycznych i erystycznych. Jeden z rozdziałów im poświęconych nosi znaczący tytuł „Nieomyłne ze strony prawdy świadectwa” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 173-215). Przyjrzyjmy się fragmentowi, w którym

³⁰⁷ Zob. César Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa 2001, s. 169-170.

³⁰⁸ Zob. Zygmunt Zieliński, *Wstęp*, [w:] Hermiasz Sozomen, *op. cit.*, s. 5-23.

³⁰⁹ Małgorzata Chmielarz, *Cudowne uzdrowienia w „Historii Kościoła” Sozomena*, Poznań 2012, s. 44-68.

³¹⁰ *Ibidem*, s. 71.

Majchrowicz przekonuje, że cuda mają rangę historycznego faktu i niezbicie dowodzą prawdziwości wiary katolickiej:

Z drugiej strony obacz zdrowy rozumie katolicką wiarę! Że nie tylko idzie od Chrystusa i apostołów jego, którzy ją wielkimi cudami zaczęli, ale iż aż do naszych czasów Bóg w niej czyni cuda prawdziwe, aby ją rozeznawano od wszystkich wiar powstających fałszywych. W czym o tym cię najpierw upewniam, że nie jestem tym ani tego umysłu, abym miał wierzyć przywideniom, udaniom, próżnym opowieściom, które prości albo źli i lekkomyślni ludzie za cuda niekiedy udają, za co mają grzech ciężki przed Bogiem i tym samym wpadają w straszną, kościelną klątwę, bo swoich cudów zmyśleniem w powątpiewanie poddają cuda Boskie, prawdziwe. Ani zamyślam wszystkich cudów wyliczać, bo ich objąć nie potrafi ta książka. Znajdziesz wielkie księgi napelnione niemi przez świętych: Bazylego, Chryzostoma, Augustyna, Grzegorza i inszych świętych, których Bóg za nauczycieli świata podawał. Tudzież późniejszych, którzy je z tamtych zebrali albo sami widzieli, albo też od pierwszych świadków nieomylnie mieli Wielebnego Bedy, Baroniusza, Suriusza i naszego Polaka Skargi. Tam cię odsyłam. Patrz i czytaj się w nich, a obaczysz jak ci słudzy boscy nie byli lekko wierni, jak odrzucali wszystkie niepewne powieści (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 172-173).

Jak widzimy w powyższym fragmencie, tematyka mirakularna łączyła się u jezuitów z hagiografią. Beda Czcigodny przywołany został przez Majchrowicza nie jako historiograf starożytnych i średniowiecznych dziejów Anglii, ale jako autor zbioru poświęconego żywotom świętych. *Martyrologium* Bedy uchodzi za pierwszą „encyklopedię hagiograficzną”³¹¹. Sam autor pozostawał, co zrozumiałe, pod silnym wpływem autorów wczesnochrześcijańskich, starał się interpretować żywoty świętych przypisując poszczególnym elementom ich biografii zarówno znaczenia dosłowne, jak i alegoryczne.

Pamięć o dokonaniach tego ojca historiografii angielskiej kultywowana była w środowiskach jezuickich³¹². W Polsce w roku 1687 ukazał się kompilacyjny zbiór autorów hagiograficznych uwzględniający spuściznę Bedy³¹³. Majchrowicz autorytetem świętego zaświadczał prawdziwość cudu, kiedy to „góra ustąpiła się w morze i tyle zostawiła miejsca dla budowania kościoła, wiele trzeba było” (TSK, 1764, cz. 2, s. 179).

Cuda, jak nadmieniono, wykorzystywane były nie tylko do celów polemicznych w walce z innowiercami, ale także jako dowód szatańskiego charakteru herezji. Majchrowicz

³¹¹ Michał Kieling, *Beda Czcigodny jako doctor universalis wczesnego średniowiecza*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2008, t. VII, s. 182.

³¹² Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, op. cit., passim.

³¹³ Zob. Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 2: *Bibliografia hagiografii polskiej*, Lublin 2007, s. 62.

stoi na stanowisku, że cuda dokonane przez świętych Kościoła katolickiego pochodzą od Boga, zaś cuda dokonywane przez Szymona Czarownika, Lutra, Kalwina czy arian pochodzą od szatana i mają moc zwodniczą. Jezuita opisom „udawanych cudów” poświęca fragment tomu trzeciego (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 164-170), w którym między innymi z sarkazmem puentuje nieudaną próbę wykonania egzorcyzmów przez Lutra słowami: „Jaka wiara, taki cud” (TSK, t. 3. cz. 2, s. 168)³¹⁴.

Przeciwko innowiercom

Jezuita sięga także do tej części tradycji patrystycznej, która jednoznacznie potępia wystąpienia schizmatyków, heretyków i innowierców. Znamienne, że jezuita, powołując się na autorytet ojców i doktorów Kościoła, uznał wszystkich odstępców od oficjalnej doktryny Kościoła za ludzi sprzyjających siłom zła. Majchrowicza szczególnie żywo interesowała teologiczno-moralna ocena heretyków czy innowierców, której poświęca prawie cały tom trzeci swojego dzieła i znaczną część czwartego. Sposób patrzenia na innowierców ukształtowała w pewnym stopniu lektura św. Justyna.

Święty, chrystianizując naukę Platona, uznał, że skoro Logos (utożsamiony z chrześcijańskim Bogiem) w swej naturze jest powszechny, to każdy człowiek niezależnie do wyznania może żyć zgodnie z nim. Istnieją dwie drogi prowadzące do poznania Boga-Logosu – jedna to w przypadku chrześcijan wiara w Pismo Święte, druga zaś dla ludów, które nie dostały łaski obcowania z Objawieniem, odkrycie go na drodze rozumowej. Historia zbawienia jest według Justyna powszechna i wspólna zarówno dla innowierców, jak i dla chrześcijan³¹⁵. Także innowiercy mają określoną rolę do odegrania w planie Opatrzności. U Majchrowicza stanowią narzędzie karania chrześcijan odstępujących od wiary lub postępujących niezgodnie z religijnymi nakazami. We wspomnianym już fragmencie poświęconym dziejom Węgrów jezuita pisał:

Póki gorliwemi byli o świętą wiarę, pilnemi w enocie i starożytnej pobożności, póki nabożnymi szczerze do Najświętszej Maryi, póty byli strasznemi Turkom, których często zwyciężali szczęśliwie. Byli przyjemni Bogu, który im w ręce dawał niezliczone zwycięstwa. Byli sławni u wszystkich chrześcijańskich narodów, które zapatrując się na te Węgrów szczęśliwość, nabierały podobnej odwagi, podnosiły oręż przeciwko mahometańskiej potędze. Trwała ta

³¹⁴ Majchrowicz w tym kontekście zapewne powołuje się na relację Fryderyka Staphylusa (1512-1564) autora antyluterskich pism polemicznych.

³¹⁵ Zob. Leszek Misiarczyk, *Teologia dziejów w pismach św. Justyna*, [w:] *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. Wincenty Myszor, Warszawa 2001, s. 146-160.

zupełna szczęśliwość w tym narodzie, póki naród w jedności i zgodzie, póki w zachowaniu boskich i kościelnych przykazań, póki stateczny w świętej nienaruszonej wierze i ojczystym nabożeństwie do Najświętszej Maryi, w czymże z czasem ostygli Węgrzy przez zaciągnięte z cudzych krajów złe zwyczaje, błędy i niedowiarstwa. Zepsuli sumienie. Wypadli spod obrony Boga, z opieki Najwyższej Królowej swojej. Przyszło do tego, że na gotowych nastąpiło kacerstwo luterskie i kalwińskie. (...) Tak się jedni od drugich zarażając lubo nie wszyscy razem porzucili wiarę, ale ledwie nie wszyscy utracili starożytne dawne zwyczaje i cnoty. W rozwiązłości sumienia i nieprawości wpadli, za co zaciągnęli od Boga karanie takie, iż naród ten odważny, wspaniały i wielkim zwycięstwami na cały świat sławny, na części rozrywany złotą wolność utracił i ledwie nie przyszło do tego, że w okrutną, mahometańską niewolę ledwie co nie wpadło całe to śliczne królestwo (TSK, t. 1, s. 171-173).

Jak widać, innowiercy nie tylko są „mieczem Boga” na nieposłusznych chrześcijan, ale także przyczyniają się do degradacji moralnej wspólnoty, stając po stronie grzechu.

Szymon Majchrowicz za świętym przyjął także koncepcję aniołów i demonów jako bytów obdarzonych wolną wolą. Zgodnie z myślą teologiczną Justyna Apologety demony mają sprzyjać wrogom katolicyzmu, zaś sam szatan uobecnia się w działaniach heretyków i innowierców³¹⁶. Warto podkreślić, że to właśnie Justyn, odpowiadając na posądzenie katolików o ateizm, zarzucił Rzymianom, że będąc politeistami w istocie oddają kult demonom³¹⁷.

Traktowanie innowierców jak opętanych przez szatana doskonale ilustruje przykład Szymona Czarnoksiężnika. Spójrzmy na poniższy fragment *Trwałości szczęśliwej królestw*:

Za czasów apostołskich ów Szymon Czarownik ogłosił się w Rzymie, iż z góry Kapitolu do góry poleci. Wielki tłum ludu na to zgromadziła ciekawość. I dokazał tego przez czary, że ma moc szatańską, wysoko w powietrze się doniósł, lecz gdy święty Piotr w imię Jezusa czartów jego zaklął, aby go opuścili, upadł nędzny czarownik na ziemię i połamawszy kości wkrótce nieszczęśliwie zmarł (TSK, t. 3, cz. 2, s. 168).

W pierwszej księdze *Apologii* Szymon Czarnoksiężnik przedstawiony został jako postać opętana przez demony i bluźnierca podający się za samego Boga. W samym tekście Justyn Apologeta nie referuje poglądów Szymona Czarnoksiężnika, zwraca jedynie uwagę, że „czynił z pomocą demonów dziwne czarodziejskie”³¹⁸.

³¹⁶ Zob. *Ibidem*, s. LXXXIX.

³¹⁷ Zob. Leszek Misiarczyk, *Justyn Męczennik*, [w:] *Pierwsi greccy apologety*, red. Józef Naumowicz, Kraków 2004, s. 180-183.

³¹⁸ Justyn, *Apologia*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, Poznań 1925, s. I 26: 2-4; I 56: 1-2; D 120.

Jezuita wiedzę na temat charakteru nauk Szymona Czarnoksiężnika zaczerpnął także od Euzebiusza z Cezarei oraz Ireneusza z Lyonu (obu wymienienia w przypisach), traktując go zgodnie z tradycją jako prekursora wszystkich innych heretyków, np. Lutra (TSK, 1764, t. III, cz. 2, s. 166). Zarówno autor *Historii kościelnej*, jak i Ireneusz z Lyonu znali *Apologię* Justyna³¹⁹, zaś pamięć o nim pielęgnowali właśnie członkowie Towarzystwa Jezusowego, o czym świadczy chociażby fakt, że ten święty męczennik pojawiał się często jako postać w teatrze jezuickim³²⁰. Pamiętajmy także, że spuścizna św. Justyna za sprawą Wawrzyna Krzyszowskiego i Szymona Budnego znana była w Polsce szerokiemu gronu czytelników³²¹.

Postać Szymona Czarnoksiężnika służyła Justynowi, a także św. Ireneuszowi jako argument w zwalczaniu herezji gnostyckiej, uznanej przez świętego za skażoną moralnym nihilizmem i dowartościowaniem szatana – zła rozumianego jako byt substancjalny³²². Wątek antygnostycki w teologii św. Ireneusza zajmuje dość istotne miejsce i stanowi tło jego twórczości filozoficznej. W dziele *Adversus haereses* św. Ireneusz jako pierwszy przeprowadza krytykę gnostycyzmu, a mówiąc ściślej barbelognostycyzmu, czyli tej jego odmiany, która opierała się na niekanonicznych tekstach Ewangelii oraz licznych apokryfach prezentujących życie Chrystusa. Jezuita, jak można przypuszczać, przejął antygnostyckie argumenty Ireneusza:

W wieku pierwszym jeszcze za życia apostołów powstał Szymon Czarnoksiężnik z swoją nową wiarą. I oprócz innych błędów nauczał, iż człowiek wolnej woli nie ma, ale czyli źle, czyli dobrze czyni, to z przymuszenia czyni, a zatem nie ma czekać ani za dobre nagrody, ani za grzechy karania (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 146).

Św. Ireneusz potępił myśl gnostycką za instrumentalne traktowanie nauk chrześcijańskich, pychę oraz zbytnie skłonności do elitaryzmu. Teolog nie akceptował także gnostyckiego podziału na Boga Stwórcę i Boga Zbawiciela. Na poparcie swoich tez św. Ireneusz przywoływał argument z Pisma Świętego, głosząc, że już Piotr Apostoł zwalczał Szymona Czarnoksiężnika jako gnostyka właśnie. Majchrowicz całkowicie tę tradycję akceptuje³²³.

³¹⁹ Zob. Arkadiusz Lisiecki, *Świętego Justyna filozofa i męczennika życie i dzieła*, [w:] Justyn, *Apologia*, Poznań 1925, s. L.

³²⁰ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 44.

³²¹ Zob. Arkadiusz Lisiecki, *Świętego Justyna...*, *op. cit.*, s. XCI-CXV.

³²² Zob. Henry Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. Piotr Siejkowski, Poznań 2000, s. 11-30.

³²³ Zob. Wincenty Miszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, Katowice 2010, s. 292-316.

Kolejnym punktem stycznym między poglądami św. Ireneusza a tymi głoszonymi przez Majchrowicza jest kryterium oddzielania herezji do prawdy świętej. Jezuita milcząco za tradycyjną teologią przyjmuje kryterium nowości, traktując wszelkie *novum* w interpretacji Biblii jako szczególnie niebezpieczne, każde bowiem odstępstwo od tradycji apostoelskiej i litery Pisma Świętego należy traktować jak herezję i stanowczo odrzucić. Właśnie za wyznacznik herezji uznaje Majchrowicz powątpiewanie w prawdziwość słów „Ojców Świętych”. Swoje poglądy na ten temat obszernie wyłuszczył w partii tekstu, w której odpowiedział na przywołane zarzuty zwykle stawiane katolikom przez protestantów. Majchrowicz stwierdził tam wprost, że „ojcowie święci i dziejopisowie kościelni” głosili także natchnione słowo Boże na równi z Pismem Świętym (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 227-234).

Koncepcja ta ma także istotne znaczenie dla kształtu ideowego *Trwałości szczęśliwej królestw*. Polski pisarz świadomie odwołuje się do tradycji wczesnochrześcijańskich, gdyż zakłada, że w najdawniejszych przekazach chrześcijańskich znajdują się fundamenty prawdziwej religii. Z tych samych powodów zwalcza wszelkie zmiany jako próby oderwania się od źródła wiary, integrującej sensy antropologiczne, soteriologiczne i anagogeniczne życia człowieka, życia pojmowanego w duchu komunitariańskim. Z tej perspektywy to nie oryginalność, lecz zgodność z tradycyjną doktryną stanowić ma najważniejszą przesłankę do oceny każdej teologicznej wypowiedzi.

Oprócz Justyna Apologety oraz Ireneusza z Lyonu także Cyprian z Kartaginy funkcjonuje w *Trwałości szczęśliwej królestw* jako źródło antyinnowierczej ideologii. Święty Cyprian przywołany zostaje jako zwalczający poglądy Nowacjana. Spór między nimi dotyczy sposobu traktowania „upadłych”, czyli tych chrześcijan, którzy w trosce o własne życie i bezpieczeństwo zrealizowali edykt Decjusza. Cesarz domagał się w dokumencie od wszystkich obywateli rzymskich publicznego złożenia rytualnych ofiar w świątyniach pogańskich. Po latach pojawił się problem rozgrzeszenia tych, którzy podporządkowali się antychrześcijańskim nakazom. Nowacjan był zwolennikiem radykalnego rozwiązania, opowiadając się przeciwko powrotowi grzeszników do wspólnoty kościelnej. O tle sporu Majchrowicz milczy, akcentując jedynie wypowiedzenie zwierzchności papieżowi Korneliuszowi (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 147).

Jezuita odnosił się do traktatu z 251 roku *De catholicae ecclesiae unitate* (*O jedności Kościoła katolickiego*), w którym to właśnie dziele Cyprian potępia heretyków oraz ubolewa nad wewnętrznymi podziałami w Kościele, traktując jego jedność jako kategorię nie tyle

pragmatyczną, co teologiczną, to bowiem jedynie we wspólnocie znaleźć można uzasadnienia dla autorytetu Kościoła³²⁴.

Cyprian identyfikuje „herezje i schizmy” jako twory szatana, który „porywa ludzi z samego Kościoła; i gdy się im zdaje, że już się zbliżyli do światła i uszli nocy świata, w innych znów, z czego sobie nie zdają sprawy, pogrąża ciemnościach³²⁵. Z gruntu szatański i bałamutny obraz schizmatyków i heretyków i etyczny obowiązek ich zwalczania, przeniósł na stronnice swojego dzieła także Majchrowicz.

Jezuita wpisuje się w tradycję mówienia o sprawach wiary w kategoriach militarnych, w czym przypomina retorykę biskupa Kartaginy. Elżbieta Dołganiszewska styl pisarski Cypriana scharakteryzuje następująco:

Lektura Pisma Świętego, a w szczególności pism św. Pawła, wzbogaca i pogłębia Cyprianowe rozumienie walki, jaką toczą chrześcijanie. W liście do gminy w Efezie (6, 12-17) posłużył się Paweł (...) symboliką militarną i odniósł ją do obrony duchowej chrześcijanina. Wykorzystał ją Cyprian jako obrazowy sposób wyrażania, w duchu zaczerpniętym z życia wojskowego, zachęty do umocnienia i rozpalenia w chrześcijanach ducha gotowości i odwagi do wytrwałej walki podczas prześladowań³²⁶.

Utożsamienie wiary z obowiązkiem walki zarówno z prześladowcami, jak i schizmatykami, heretykami i innowiercami, utożsamianymi z siłami zła, było bardzo bliskie Majchrowiczowi. Koncepcję tę, jak wiemy, zaktualizowali Erazm z Rotterdamu oraz Ignacy Loyola.

Jezuita wielokrotnie wspominał o tym, że jednym z obowiązków duchownych winno być zwalczanie kacerstwa. Jedność religijną uznawał wprost za nieodzowny warunek szczęścia, zaś jej brak ma w konsekwencji prowadzić do upadku i niewoli (TSK, 1764, t. 2, s. 216-265).

Zajmijmy się teraz kolejnym doktorem Kościoła mającym wpływ na kształt *Trwałości szczęśliwej królestw*. We wstępie do księgi pierwszej pojawia się odwołanie do postaci

³²⁴ Ten problem omawia wrocławska badaczka spuścizny Cypriana Elżbieta Dołganiszewska, pisząc: „w obliczu szczególnie niebezpiecznej schizmy nowacjańskiej, szerzącej się niemal w całym Kościele, biskup Cyprian z Kartaginy jako pierwszy dostrzegł potrzebę wyeksponowania i, co ważne, teologicznego uzasadnienia jeszcze jednego czynnika jednoczącego, który stanowi kryterium jedności i prawdziwości wszystkich Kościołów. Wypracowana przez niego koncepcja jedności episkopatu wyprowadza istotową jedność wszystkich biskupów z ich apostolickich początków, to znaczy z kolegium Dwunastu Apostołów, i w tej pierwotnej wspólnocie znajduje uzasadnienie dla autorytetu ich następców”. Elżbieta Dołganiszewska, *Jedność episkopatu a wspólnota Kościoła Powszechnego według Cypriana*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2005, nr 2, s. 132.

³²⁵ Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, [w:] tegoż, *Pisma*, tłum. Jan Czuj, Poznań 1937, s. 173.

³²⁶ Elżbieta Dołganiszewska, *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2011, nr 2, s. 50.

Grzegorza Teologa³²⁷. Na jego dorobek piśmienniczy składają się mowy, listy i poematy: teologiczne, dogmatyczne, moralne, historyczne, autobiograficzne oraz biograficzne³²⁸. Myśl teologiczna patriarchy mieści się w ramach neoplatonizmu chrześcijańskiego, nawiązując do poglądów Plotyna³²⁹.

Grzegorz Teolog pojawił się u Majchrowicza nie z powodu mistycznego, lecz antyinnowierczego charakteru swojej spuścizny. Święty otwarcie potępiał antychrześcijańskie ustawodawstwo Juliana Apostaty, poglądy teologiczne Ariusza czy idee głoszone przez pneumatyków. Lista heretyków, których aktywnie zwalczał, oprócz wspomnianych obejmuje także między innymi: apolinarystów, gnostyków czy manichejczyków³³⁰. Do historii teologii przeszedł jako zaciekle obrońca dogmatu o Trójcy Świętej³³¹.

Grzegorz z Nazjanzu łączył antyheretycką teologię z historiozofią, argumentując, że fakty historyczne nie mogą stać w sprzeczności z Objawieniem, podkreślał, że „prawomyślna nauka katolicka nie boi się faktów i w swoim rozumowaniu posługuje się historią, podczas gdy herezja rodzi się ze spekulacji”³³². To właśnie w kontekście ogólnych rozważań o roli historii cytuje Grzegorza Teologa Majchrowicz, który za świętym określił historię „rozumem ludzi wiele w jedno zebrany” (TSK, 1764, t. 1, s. nlb.). Jezuita w tym miejscu prawdopodobnie nawiązuje do jednej z mów teologicznych ojca Kościoła.

Wśród doktorów Kościoła przywołanych przez Majchrowicza nie mogło zabraknąć także św. Hieronima, którego myśl teologiczna inspirowana była przez Grzegorza Teologa i Euzebiusza z Cezarei³³³. Jezuita przywołuje pisma dogmatyczno-polemiczne świętego, w których Hieronim potępia heretyków, między innymi na tej podstawie tworzy następujący katalog heretyków czasów wczesnochrześcijańskich:

W wieku czwartym oprócz donatystów, arianów, macedonianów, apollinarystów, każdego ze swoimi wiarami powstał wigillantystowie, od Wigillancjusza i Helwediusza zwiedzeni, którzy świętych modlitwami i relikwiami gardzili. Małżeństwo przedkładali nad czystość i tym zrażali wiele narodów (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 147).

³²⁷ Grzegorz z Nazjanzu urodził się w 330 roku w Arianos, w Kapadocji, w 372 roku doczekał się sakry biskupiej. Ten święty kościoła katolickiego i prawosławnego zmarł w 390 roku. Zob. César Vidal Manzanares, *op. cit.*, s. 86-87.

³²⁸ Zob. Jan Maria Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 649.

³²⁹ Zob. *Ibidem*, s. 63.

³³⁰ Zob. *Ibidem*, *passim*.

³³¹ Zob. César Vidal Manzanares, *op. cit.*, s. 87.

³³² Jan Maria Szymusiak, *op. cit.*, s. 87.

³³³ Zob. Jan Czuj, *Święty Hieronim „Żywot” – dzieła charakterystyka*, Warszawa 1954, s. 12.

W ostatnim zdaniu ujawniają się ślady lektury *Adverus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, spisane w 383 roku w Rzymie. W polemice święty bronił dogmatu o niepokalanym poczęciu Jezusa, a także udowadniał, że życie w ascezie i czystość wypada cenić wyżej niż małżeństwo³³⁴.

Argumentacja, którą posłużył się Hieronim w sporze teologicznym, stawiana była wielu jego następcom za wzór. Autor licznych dzieł wymierzonych przeciwko innowiercom stworzył powielany później model traktatu polemicznego, którego celem było obalenie poglądów adwersarza. Strategia ta polegała na wyostreniu poglądów przeciwnika tak, by łatwiej je sprowadzić do absurdu lub wywołać zgorszenie, a następnie obalić. Hieronim zarzuca Helwidiuszowi świętokradztwo polegające na tym, że jakoby głosił nieczyste zachowanie Józefa wobec Maryi, gdy tymczasem Helwidiusz jedynie utrzymywał, że matka Jezusa pozostała dziewicą do chwili rozwiązania. Kolejny zabieg polegał na dyskredytowaniu na polu moralnym i intelektualnym przeciwnika i otwartym ośmieszaniu go, wytykając mu przykładowo nieuczciwe prowadzenie się, skłonność do zgorszenia, a także błędy językowe³³⁵. Argumenty *ad personam* w polemikach antyheretyckich przeplatały się z argumentami ostatecznymi – cytataми z Pisma Świętego³³⁶.

Za ilustrację tego mechanizmu swoistej hiperbolizacji służyć może fragment tomu czwartego, gdzie duchowny zarzuca wszystkim krajom protestanckim szerzenie immoralizmu i hołdowanie machiawelizmowi, zaś czyny Henryka IV porównuje do zbrodni Nerona i Doklecjana (TSK, 1764, t. 4, s. 102-130). Majchrowiczowi do postawienia najcięższych zarzutów wystarczą różnice doktrynalne, nie dopuszcza on do siebie argumentu, że w oczywisty sposób potępianych przez siebie ruchów nie da się odpowiedzialnie zredukować do machiawelizmu, który u jezuitów funkcjonuje jako synonim amoralizmu, cynizmu i bezbożności.

Katalog pisarzy wczesnochrześcijańskich przywołanych przede wszystkim w celach antyinnowierczych zamyka Jan z Damaszku, który działał na terenach dzisiejszej Syrii w czasie podbojów islamskich. Aktywnie zwalczał religię najeźdźców, widząc w niej kolejną herezję, a także otwarcie przeciwstawiał się antychrześcijańskiemu prawodawstwu narzuconemu przez Arabów. Sprzeciw wobec islamu i obrona wiary chrześcijańskiej stały się dla świętego najważniejszym zadaniem. Zwalczał ruch ikonoklastów, argumentując, że wizerunki przedstawiające Boga i świętych służą lepszemu zrozumieniu prawd wiary, a także

³³⁴ Zob. *ibidem*, s. 28-30.

³³⁵ Zob. Yvonne Chauffin, *Święty Hieronim*, tłum. Barbara Durbajło, Warszawa 1977, s. 118

³³⁶ Zob. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. Robert Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 123-125.

konkretyzują nakazy moralne i religijne. Jan z Damaszku swoje poglądy wyłożył w mowie *Przeciw wrogom obrazów*. Kolejnym ruchem, który zwalczał święty, była sekta manichejska paulikiabów. Krytykę dualizmu manichejskiego Jan z Damaszku przeprowadził w *Dialogu przeciwko manichejczykom*³³⁷.

Dziełem scalającym antyinnowiercze poglądy patriarchy była druga część traktatu *Źródła wiedzy*, której pełny tytuł brzmi: *Krótko o stu herezjach: skąd pochodzą i dlaczego się pojawiły*. Autor sporządził swoisty katalog odstępstw od prawowiernej doktryny Kościoła. Informacje na temat doktryn heretyckich czerpał od swoich poprzedników, stąd też traktat *O herezjach* uznawany jest przez badaczy za kompilatorski.

Cele, jakie przyświecały Janowi z Damaszku, nie polegały jedynie na krytyce poglądów sprzecznych z oficjalną, katolicką wykładnią Pisma Świętego, czy też obronie zagrożonej tożsamości religijno-kulturowej chrześcijan żyjących pod władzą arabskich zdobywców, ale na przeprowadzeniu wykładu teologicznego, który poprzez wskazywanie błędów ma lepiej przyczynić się do zrozumienia zasadniczych prawd wiary prawdziwej³³⁸.

Majchrowicz, jak wynika bezpośrednio z tekstu *Trwałości szczęśliwej królestw*, znał pisma Jana z Damaszku (TSK, 1764, t. 3, cz.1, s. 190; cz. 2, s. 458). Święty w 101 rozdziale *De hearesibus* skojarzył postać Mahometa z Antychrystem. Majchrowicz powtórzył stanowisko duchownego, prezentując okoliczności upadku Konstantynopola. Dodatkowo wspierał się na stanowisku historyków bizantyjskich, którzy w obliczu imperialnego najazdu świadomie ożywiali tę antymuzułmańską tradycję (TSK, 1764, t. 1, s. 66).

Niektóre fragmenty traktatu *O herezji* znajdują swoje bezpośrednie reminiscencje w rozprawie jezuita, i to nie tyle w samej treści, ile w sposobie argumentacji. Majchrowicz, idąc tropem świętego, określa dokładnie ramy czasowe trwania ruchu heretyckiego, tworzy chronologiczny spis odstępstw od doktryny Kościoła, a także łączy w łańcuch przyczynowo–skutkowy rozmaite negatywne zdarzenia z życia państw czy narodów z działalnością heretyków (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 67-68; TSK, 1764, t. 4, s. 71).

Wczesnochrześcijańska nauka społeczna – Tertulian, Jan Chryzostom

Wątki społeczne zaczerpnięte od pisarzy wczesnochrześcijańskich podporządkowane zostały kwestiom omawianym wyżej. Interesują one polskiego historyka jedynie w zakresie

³³⁷ Zob. Bronisław Wojkowski, *Wstęp*, [w:] Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 5-20.

³³⁸ Zob. Anna Zhyrkova, *Wstęp*, [w:] Jan Damasceniński, *O herezjach*, tłum. Anna Zhyrkova, Kraków 2011, s. 6-23.

walki z innowiercami oraz problematyką moralno-obyczajową. W tym gronie dziwić może obecność Tertuliana, którego recepcja jest częściowa. Jezuita akceptował jedynie jego poglądy na zasady życia chrześcijańskiego wyłożone w traktacie poświęconym postom.

Majchrowicz odwołuje się do spuścizny intelektualnej Tertuliana, cytując dzieło *De ieiunio adversus psychicos*, zaliczane przez historyków literatury chrześcijańskiej do grupy pism praktyczno-ascetycznych. Utwór ten powstał między 216 a 223 rokiem, kiedy już Tertulian przyłączył się do sekty montanistów, odznaczającej się dużą troską o przestrzeganie zasad moralnych oraz całego systemu zakazów i nakazów regulujących życie społeczne oraz zachowania jednostki. Apologeta był między innymi zwolennikiem zakrywania twarzy przez kobiety. W *De ieiunio* Tertulian z pozycji członka sekty założonej przez Montanusa z Frygii zarzucał katolikom nieprzestrzeganie postów. Sam namawiał do zachowania ścisłego postu w każdą środę i piątek, piętnował brak umiarkowania w jedzeniu i piciu, pisząc „Bogiem dla ciebie brzuch twój, a żołądek świątynią, kałdun twoim ołtarzem, a kucharz kapłanem”³³⁹. Niewątpliwie jezuita sympatyzował ze stanowiskiem Tertuliana, wielokrotnie gromiąc na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* obyczaje szlacheckie, zamiłowanie do zbytku, przepychu, nieprzestrzeganie postów.

W podobnych celach jezuita wykorzystał spuściznę Jana Złotoustego. Opierał się na jego naukach o chrześcijańskiej rodzinie. Wobec bogatej spuścizny pisarskiej świętego trudno wskazać konkretne źródła, jakie mógł mieć w ręku Majchrowicz. Bez żadnych wątpliwości uznać należy, że jezuita znał spuściznę homiletyczną tego wczesnochrześcijańskiego kaznodziei (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 468). Biorąc jednak pod uwagę zbieżność nauczania Jana Chryzostoma z poglądami głoszonymi przez jezuickiego pisarza, zasadne wydaje się założenie, że jezuita czytał traktat Jana Chryzostoma *O próżności i o wychowaniu dzieci*³⁴⁰, który ukazał się pierwszy raz w 1656 roku pod tytułem *Złota Księga św. Jana Chryzostoma o wychowaniu dzieci*³⁴¹. Bez wątpienia Majchrowicz traktował św. Chryzostoma z niezwykle szacunkiem. Jego imię pojawia się nie tylko w przypisach, ale także w tekście traktatu, z którego możemy się dowiedzieć, że poglądy Jana Chryzostoma zwalczali żydzi (TSK, t. 3, cz.

³³⁹ Zob. Maria Cytowska, Hanna Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, op. cit., s. 54.

³⁴⁰ Traktat składa się z dwóch części. W pierwszej Jan Chryzostom poucza, że pogoń za uznaniem i poklaskiem przynosi zgubne skutki i należy ją potępić, w drugiej, znacznie obszerniejszej, święty kładzie nacisk na moralną odpowiedzialność rodziców za katolickie wychowanie i należyte wykształcenie potomstwa. Zob. Józef Naumowicz, Jerzy Krykowski, *Wstęp*, [w:] Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 13.

³⁴¹ Zob. J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. Katarzyna Krakowczyk, Marianna Cielecka, Bydgoszcz 2001, s. 95.

1, s. 88). U Majchrowicza święty pojawił się także jako moralista pouczający wiernych o potrzebie gorliwej pobożności:

Między innemi święty Chryzostom tak (...) narzekał: Nie dziwować się, gdyby na was pioruny padały; te rzeczy godne są piorunów, które się w Kościele dzieją! (Homil 24). To jest owo pyszne wchodzenie do kościołów bez żywej wiary, bez uwagi na Boga, bez poszanowania i ukłonu powinnego Jemu. Owe w kościołach szemrania, kłanianie się i poznawanie z ludźmi, rozmowy, gadania, śmiechy, żarty, swawole, pycha, wzniosłość, nadętość zmysłów, nie wstrzemięźliwość oczów, szczebiotliwość języka i insze rozwiązłości podobne są w kościołach występki godne sprawiedliwych gromów, mściwych piorunów i wszelkiego nieszczęścia! (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 484)

Największy jednak wpływ na warstwę ideologiczną „Trwałości szczęśliwej królestw” miały poglądy pedagogiczne Jana Chryzostoma.

Święty w swoich pismach teologicznych i homiliach zachował starożytny patriarchalny model rodziny, w której to ojciec sprawuje władzę nad żoną, dziećmi i niewolnikami. Ten wzór *pater familias* wczesnochrześcijański kaznodzieja rozciągnął także na stosunki społeczne: zarówno duchowny, jak i cesarz reprezentujący władzę świecką, stanowi dlań prefigurację głowy rodziny. Oczywiście, święty szukał chrześcijańskiego uzasadnienia dla rzymskiej idei patriarchatu.

Znamienne, że Jan Złotousty czyni z małżeństwa i rodziny twierdzę mającą bronić młode pokolenie przed wpływem heretyków. Pogląd ten wielokrotnie przewija się przez stronicę *Trwałości szczęśliwej królestw*, szczególnie w części, której już sam tytuł: *Trwałości albo upadku królestwa znaki i przyczyna trzecia. Szczęśliwość zacnych domów ubezpiecza narody. Domów podupadłość najpotężniejsze do upadku ciągnięcie streszcza* wyłożone w niej poglądy (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 279-538). Jezuita przestrzegał przed oddawaniem młodzieży do szkół innowierczych, utyskując:

Przyjmują im nauczycielów, ochmistrzynię, metrów, a często nie wiedzieć jakiej są wiary, a choć jawnych jansenistów, lutrów, kalwinów, deistów to u nich mniejszą, płacą im, upraszają, każą, aby dawali edukacją i ćwiczenie dobre. Żeby ich nauczono języków, tańców, mody, manier, aby się podobały światu, a o tym, dlaczego przyszły na świat, nic! Ani to Boga uznać za Boga, ani skromności, ani pokory w kościołach, ani szacunku wiary, ani pokornej modlitwy, ani zachowania postów, ani posłuszeństwa Kościołowi Bożemu. I owszem naśmiewać się z tego szydzić i żartować uczą się dzieci od rodziców i metrów (TSK, 1764, t. III, cz. 2, s. 536).

Także poglądy na stan małżeński łączą Majchrowicza z Janem Chryzostomem. Zgodnie z wizją świętego sakrament małżeński miał chronić społeczeństwo przed rozpustą i grzechem. Seksualna etyka Jana Chryzostoma kładła nacisk na życie w czystości, wtórnie dopiero na prokreacyjną funkcję rodziny. Święty za obowiązek małżonków uznawał stworzenie odpowiednich warunków do wychowania potomstwa, rzecz jasna w katolickim duchu. Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Jana Chryzostoma ma przede wszystkim pełnić funkcję moralną, rozumianą jako imperatyw rozwijania cnót zarówno przez rodziców, jak i dzieci. Szczególną rolę w tym kontekście autor traktatu *O małżeństwie* przypisuje ojcu, który winien wspólnie z domownikami odczytywać fragmenty Pisma Świętego. Żona zaś winna mężowi posłuszeństwo oraz szczere oddanie, Bogu zaś pietyzm w pielęgnowaniu cnót. Jak poucza święty, kobiety chrześcijańskie zobowiązane są zachowywać umiar w wydatkach, unikając zbytku, a także naśladować postawy biblijnych niewiast. Koncepcje te znalazły swoje odzwierciedlenie u Majchrowicza:

Cóż czynią niektóre [niewiasty – P. Ś.]? Susz głowę, mizerny mężu! Dobywaj, skąd możesz pieniędzy, choćby z krzywdą ludzką, z uciśnieniem poddanych, choćby zapożyczyć na nieoddanie wieczne, dawaj kupcom na mody, cudze kraje zbogacaj, żona twoja z córkami prezentować się musi, kosztowne ubrania, wytwornie umalowana jak posąg pogańskiej bogini. Niech w ostatniej biedzie płaczą i giną poddani, niech ubodzy od zimna umierają i głodu, czeladź niepłatna, długi zawieszone, nic to! Najpierw potrzeba na przepyszne wymysły w strojeniu. Ale dlaczego? Powiadają, że czynią to dla mężów. Lecz kto temu uwierzy? Wszak teraz u takich z mężem żyć pocziwie, z nim jeździć, pokazywać się po pańskich pokojach i po nocnych schadzkach, to dawna prostota, a z cudzymi, to moda! Woleliby zaiste żon mężowie, aby te po staropolsku domu pilnowały i dzieci, a były cnotliwe. Zostałyby pieniądze na pomnożenie domów, sumienie w całości, między małżeństwem zgoda, dobre imię i chwała. Jako o cnotliwych mówi św. Chryzostom: To samo, że się nie zdobić, ozdobą waszą (*De Virgini*) Cóż dopiero o owym strojeniu z obnażaniem piersi? Narzeka tenże nauczyciel święty: Ubiór tak odrodny i nieprzystojny jest, że nierządnic od panien rozeznąć nie można. Przy tym czarci przekłęci sami przez się kusili ludzi do grzechów (TSK. 1764, t. 4, s. 335-336).

Jan Złotousty, a za nim Majchrowicz, przestrzegał także przed zagrożeniami okresu młodzieńczego, który cechować się miał jego zdaniem pożądliwością i gwałtownością, utyskiwał na upadek obyczajów, brak skromności, rozpustę młodzieży, obarczając winą za taki stan rzeczy nieodpowiedzialnych rodziców, którzy pozwalają dzieciom na folgowanie zachciankom oraz nadmiernie im pobbłażają. Nieodpowiednie wychowanie dzieci w systemie

moralnym Jan Chryzostoma uchodziło za grzech i groziło ściągnięciem na siebie gniewu Boga³⁴².

Majchrowicz przejmuje poglądy Jana Chryzostoma na instytucję małżeństwa, rolę rodziny oraz kwestię wychowania dzieci. Część traktatu poświęcona problemom pedagogicznym w zasadzie stanowi rozwinięcie i uzupełnienie myśli teologa. Jezuita za świętym radził, by mężczyźni wybierali kobiety cnotliwe, obdarzone pięknem duchowym, nie zaś fizycznym, kładł także nacisk na możliwie wczesną edukację dziecka, która jednocześnie ma służyć rozwojowi intelektualnemu oraz etycznemu. Oto niewielka próbka poglądów jezuitę, które, jak wolno przypuszczać, mają swoje źródło w nauce Jana Chryzostoma:

Otóż tu już zachodzi konieczna potrzeba i wielka powinność rodzicom albo tym, którym oni swoje dzieci zalecają, aby ich uczyły pilnie i wprowadzali usilnie, żeby zaznaczyć rozumne życie, a życie nie według ciała, ale według Boga. Nie według skłonności swoich, ale według Przykazań Jego i światła. Żeby się nauczyły, co jest dobrego i przyjemnego Bogu i czyniły to, a co jest złego i zakazane od Stwórcy, unikały tego. (...) Mówi Bóg to zaś dobre ćwiczenie trojaką powinność w sobie zawiera. Pierwsza – powinni rodzice, czyli dozorczy dzieci do dobrego wprowadzać ich nauką, namową i słowem. Druga – powinni wprowadzać cnotliwym przykładem. Trzecia – powinni pilnować, aby się nie zgorszyły od złych. Bo na cóż się zdadzą najwspanialsze zasadzone kwiaty? Jeżeli się ich nie podlewa, uschną. Jeżeli się w cieple nie trzyma, zwiędną. Jeżeli się nie pilnuje od bydła lub wichrów zepsują. Ogród piękny założą, potrzeba często złe chwasty wyplenić, bo zarośnie. Potrzeba kwiaty zasadzić, bo spustoszeje. Potrzeba ogrodzić, bo bydła lub złodzieje popsują. Tak pańskie szacowne dzieci, żeby były pociechą rodziców, podporą domów, obroną ojczyzny, potrzeba z nich złe skłonności wytępiać, a szczepić cnoty i szczepione pilnować (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 299-301).

Majchrowicz postulował też, by rodzice dokładali wszelkich starań w znalezieniu odpowiedniego, katolickiego nauczyciela dla swoich dzieci (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 279-538).

Majchrowicz wobec spuścizny patrystycznej – podsumowanie

Jak ustaliliśmy, jezuita poglądy na porządek państwowy przejmuje od św. Ambrożego oraz św. Augustyna. Jego historiozofia wyrastała z tradycji historyków Kościoła, wsparta zaś została dodatkowo poglądami „Jeremiasza V wieku” Salwiana z Marsylii jako autora *De gubernatione Dei*. Jezuita świetnie orientował się we wczesnochrześcijańskiej twórczości

³⁴² Zob. Piotr Szczur, *Małżeństwo i rodzina*, [w:] tegoż, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 293-259.

antyinnowierczej, która dostarczała mu inspiracji ideowych oraz wzorów retoryczno–argumentacyjnych, oraz we wczesnochrześcijańskiej nauce społecznej Kościoła.

Zauważmy, że jednym z pośredników w utrzymaniu ciągłości teologicznego dziedzictwa był Piotr Skarga, którego pisarstwo – jaki pisze Andrea Cecherlii – czerpie z „całej najważniejszej średniowiecznej historiografii kościelnej: od Euzebiusza z Cezarei (...), poprzez trzech autorów tzw. Historii tripartita – Sokratesa, Sozomena, Teodoreta z ich kontynuatorem Ewagriuszem Scholastykiem, aż do Nicefora. Dochodzą do tego autorzy historii regionalnych jak Grzegorz z Tours i Beda Czcigodny”³⁴³. Tak liczne odwołania do pisarzy wczesnochrześcijańskiej i całej tradycji patrystycznej nie są więc niczym niezwykłym ani w kręgach Towarzystwa Jezusowego, ani w tradycji historiografii chrześcijańskiej.

3. Majchrowicz wobec dorobku intelektualnego wieków średnich zachodniego kręgu kulturowego

Dziedzictwo średniowiecza zaznacza się w *Trwałości szczęśliwej królestw* na dwóch polach – refleksji teologiczno-moralnej oraz historiograficznej, przy czym, co warto podkreślić, Majchrowicz za średniowiecznymi wzorami nie oddziela historiografii i hagiografii.

Jednym z autorytetów teologicznych średniowiecza reprezentowanych w dziele jest święty Bernard, którego poglądy teologiczne wyrastały z lektury pism patrystycznych, w szczególności Augustyna i Ambrożego. Majchrowicz cytuje fragment *Sermones super Cantica Cantiorum*, czyli zbiór 86 kazań powstałych prawdopodobnie w latach 1135-1138³⁴⁴. Majchrowicz za Bernardem potępiał lenistwo, próżność i zbytki duchowieństwa, jednocześnie podkreślając, że Kościół ma prawo utrzymywać własne dobra, zaś władza świecka, jeśli chce się uchronić przed zgubą i karą bożą, winna nie uszczuplać majątku duchowieństwa. Jezuita, dostrzegając przywary duchownych, jednocześnie utyskiwał, że słudzy Kościoła stają się przedmiotem niesprawiedliwych ataków (TSK, 1764, t. 4, s. 257-259). Wybór Bernarda na obrońcę interesów Kościoła nie był przypadkowy, święty przeszedł wszakże do historii jako obrońca przywilejów papieskich i jedności wspólnoty kościelnej.

³⁴³ Andrea Cecherlii, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, tłum. Monika Niewójt, Izabelin 2002, s. 77.

³⁴⁴ Zob. Stanisław Kiełtyka, *Wprowadzenie*, [w:] Bernard z Clairvaux, *Pisma*, t. 1: *O miłowaniu Boga*, Kraków 1991, s. 13.

Majchrowicz powoływał się na autorytet następujących dzieł św. Tomasza z Akwinu: traktatów *De virtutibus* i *De prudentia* oraz *Summy teologicznej*. Recepcja myśli św. Tomasza wyczerpuje się w refleksjach na temat znaczenia poszczególnych cnót moralnych w życiu człowieka czy zbiorowości. Majchrowicz nie podejmuje wątków metafizycznych czy epistemologicznych obecnych u filozofa. Przypisy do dzieł Akwinaty pojawiają się jedynie w miejscach, w których jezuita wylicza cnoty teologiczne i kardynalne³⁴⁵ (TSK, 1764, t. 4, s. 359-420). Imię Tomasza pojawia się obok Arystotelesa jako autora *Etyki nikomachejskiej* oraz Roberta Bellarminiego – jezuickiego teologa, autora popularnego katechizmu. Majchrowicz akceptuje arystotelesowską etykę cnoty pojmowaną w sposób pragmatyczny, a także uznaje za św. Tomaszem życie cnotliwe za warunek dostąpienia łaski zbawienia.

Jezuita także milcząco, już bez odwołań do konkretnych tekstów św. Tomasza, wielokrotnie opowiadał się po stronie tomistycznej koncepcji *ratio*, niwelującej przepaść dzielącą kategorie poznania intelektualnego i wiary. Kiedy Majchrowicz pisze o „rozumie prawowiernym” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 155), podąża tropem autora *Summy teologicznej*, który uważał, że poznanie rozumowe nieuchronnie prowadzi do Boga, zaś wszystkie kategorie intelektualne należy widzieć w aspekcie zbawienia.

Myśl arystotelesowsko-tomistyczna stanowiła fundament nowożytnej scholastyki, która „pełniła funkcję narzędzia represji, była niejako oficjalną doktryną Kościoła jako instytucji, w imię której zwalczano niezależną myśl naukową i filozoficzną”³⁴⁶. Po soborze trydenckim tomistyczny system etyczny uchodził w środowiskach katolickich za niepodważalny, zaś w szkołach katolickich służył za narzędzie „mechanicznej indoktrynacji”. Majchrowicz, odwołując się do św. Tomasza, prezentuje się jako wierny wyznawca oficjalnej scholastycznej doktryny, która swoje apogeum osiągnęła w wieku XVII i czasach saskich w szkolnictwie, zarówno wyższym, jak i niższego szczebla³⁴⁷.

Oprócz filozofów swoje miejsce na kartach traktatu znaleźli także średniowieczni historycy. Majchrowicz przywoływał ich w dwóch celach. Po pierwsze po to, by ożywić wzorce osobowe doskonałych władców i pobożnych świętych, po drugie zaś, by znaleźć

³⁴⁵ Istotę podziału na cnoty w filozofii etycznej św. Tomasza omawia Krzysztof Paczos, pisząc: „Osiągnięcie przez człowieka zjednoczenia z Bogiem, czyli przeobóstwienie własnej natury nie jest możliwe dzięki cnotom doskonałym działanie w granicach natury ludzkiej. Do osiągnięcia tzw. szczęśliwości nadprzyrodzonej niezbędne są cnoty nadprzyrodzone, zwane teologicznymi. (...) Objawienie Boże przekonuje nas, że cnoty te są udzielone przez Boga. Cnoty te zwracają nasz ludzki rozum i wolę do Boga jako możliwej do osiągnięcia nadprzyrodzonej szczęśliwości”. Zob. Krzysztof Paczos, *Podstawy teorii moralności. Zagadnienia podstawowe z etyki filozoficznej i teologicznej*, Gostynin 2011, s. 270.

³⁴⁶ Jan Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. Stefan Świeżawski, Jan Czerkawski, Lublin 1978, s. 264.

³⁴⁷ Zob. *Ibidem*, s. 263-314.

uzasadnienie do łączenia wprost narracji historycznej z cytatami z Pisma Świętego, w czym średniowieczna tradycja zupełnie zgadzała się z wczesnochrześcijańskimi zapisami dziejów.

Informację o wczesnośredniowiecznych dziejach Francji Majchrowicz czerpał z *Historii* Grzegorza z Tours (TSK, 1764, t. 1, s. 121; TSK, 1764, t. 4, s. 144, 173). Georgius Florentius pochodził z arystokratycznej rodziny. Jego dziadek Grzegorz był biskupem Langres, w genealogii rodzinnej średniowiecznego kronikarza odnajdziemy także Wektiusza Epagata – świętego i męczennika. Dziejopis po śmierci ojca trafił na dwór swego krewnego Nicetiusza, biskupa Lyonu, gdzie przygotowywał się do wstąpienia w stan duchowny. Ukoronowaniem jego kariery było otrzymanie sakry biskupiej w 573 roku z woli króla Sigiberta. Po śmierci monarchy Grzegorz umocnił swoją pozycję polityczną w Tours dzięki synodowi paryskiemu, na którym otwarcie przeciwstawił się panującemu, biorąc w obronę jednego z biskupów. Georgius Florentus zmarł 17 listopada 594 roku okryty już za życia chwałą człowieka niezwykle wpływowego i uczonego³⁴⁸.

Majchrowicz zapewne znał biografię Grzegorza z Tours, gdyż ten święty Kościoła katolickiego wzmiankowany był w literaturze hagiograficznej jako przykład duchownego, który potrafił za cenę narażania się władzy monarszej bronić interesów Kościoła. Pamiętajmy także, że kronikarz również parał się żywotopisarstwem świętych – wspomnieć wystarczy w tym miejscu słynne *Księgi siedmiu cudów* (*Septem libri miraculorum*), o nich jednak Majchrowicz nie wspomina.

Historia Grzegorza z Tours, tytułowana także *Historia Francorum*, powstawała w latach 577-591. Dziejopis tradycyjnie swoją narrację zaczął od historii biblijnej, a skończył na roku 591, akcentując wielokrotnie rolę Opatrzności w procesie historycznym. Jeśli idzie o ideologiczną warstwę jego kronik, podkreślić należy wierność przekazowi patrystycznemu i wczesnochrześcijańskiej teologii. Podstawę źródłową kroniki Grzegorza stanowiły między innymi *Historia kościelna* i *Chronicon* Euzebiusza z Cezarei oraz *Historia przeciwko poganom* Orozjusza, to od niego biskup Tours przejął wizję dziejów jako „serii plag spadających na ludzkość”³⁴⁹.

Majchrowicz, jak sam podaje, korzystał z księgi szóstej dzieła, co jednoznacznie nie pozwala stwierdzić, czy jezuita czerpał już z pierwszego krytycznego i rozszerzonego wydania *Historii*, którego dokonał Thierry Ruinart³⁵⁰, czy też opierał się na wydaniach

³⁴⁸ Zob. Edward Alfred Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 1: Starożytność-oświecenie, Toruń 2002, s. 350-351; Dariusz Andrzej Sikorski, *Wstęp*, [w:] Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2002, s. 7-40.

³⁴⁹ *Ibidem*, s. 24.

³⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 18.

skróconych. Jezuita dość dokładnie cytuje także rozdział szósty. Pojawia się w nim postać pustelnika Hospiusza, który wypowiadając fragment Psalmu 14, ostrzega przed gniewem Boga, mającym przejawić się w zniszczeniu siedmiu miast francuskich przez Longobardów³⁵¹. Znamienne, że Majchrowicz traktował pisma historyczne Grzegorza z Tours także jako jeden z wzorców metodologicznych. Na kartach *Historii* oraz *Trwałości szczęśliwej królestw* narracja historyczna ma jednocześnie wymiar głęboko teologiczny, o czym świadczą liczne cytaty i kryptocytaty z Biblii.

Panorama historyków średniowiecznych wykorzystywanych przez Majchrowicza nie byłaby pełna bez postaci Einharda, biografa Karola Wielkiego (TSK, 1764, t. 4, s. 153). Ten pochodzący z Maingau historyk urodził się ok. 770 roku. Po okresie edukacji w opactwie w Fuldzie trafił w 792 roku na dwór w Akwizgranie. Na dworze Karola Wielkiego zrobił karierę jako dyplomata i nadzorca prac architektonicznych. Po jego śmierci dzięki umiejętnościom osobistym ugruntował swoją pozycję polityczną, obejmując funkcję wychowawcy młodocianego cesarza Lotara. W 830 Einhard zerwał z życiem dworskim i przeniósł się do swojej posiadłości w Mülinheim, gdzie oddawał się modlitwie i pracy pisarskiej. Historyk zmarł w marcu 840 roku. Pamięć o nim przetrwała w legendzie, która głosiła, wbrew faktom, że był on jednym z najbliższych sług cesarza; zgodnie z utrwalonymi w tradycji opowieściami miał pozostawać także w niejawnym związku z córką Karola Wielkiego Immą³⁵².

Dzieło Einharda powstałe po 817 roku wiele zawdzięcza popularnym *Rocznikom państwa Franków*, nie jest więc, wbrew wcześniejszym przekazom, oparte jedynie na osobistych doświadczeniach autora. Oprócz wymiaru *stricte* historycznego *Żywota Karola Wielkiego* decydująca pozostaje funkcja panegiryczna i dydaktyczna tego dzieła. Karol Wielki przedstawiony został w nim jako wzór doskonałego chrześcijańskiego władcy³⁵³.

Einhard inspirował innego przywoływanego przez Majchrowicza dziejopisa średniowiecznego Thegana (TSK, 1764, t. 4, s. 153), autora *Żywota Ludwika Pobożnego*, do którego odwoływali się także późniejsi historycy współcześni jezuitom, np. Jan Poszakowski³⁵⁴.

Kolejną ważną postacią wieków średnich był Aelred z Rievaulx, który na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* funkcjonuje jako autor dzieł historycznych, nie zaś

³⁵¹ Zob. *Ibidem*, s. 263.

³⁵² Zob. Aleksander Gieysztor, *Wstęp*, [w:] *Życie Karola Wielkiego*, tłum. Jan Parandowski, Wrocław 1950, s. XIX-XXVII.

³⁵³ Zob. *Ibidem*, s. XXVII-XXXIV.

³⁵⁴ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002, s. 110.

teologicznych. Majchrowicz oparł się na jego pracach, omawiając dzieje konfliktu angielsko-duńskiego w XI wieku oraz wspominając biografię Edwarda Wyznawcy – króla Anglii, świętego Kościoła katolickiego (TSK, 1764, t. 4, s. 200).

Celem twórczości historycznej Aelreda było nie tyle poznanie faktów, ile realizacja zamiarów teologicznych oraz służenie Bogu i ojczyźnie. Autor nie szczędził opisów cudownych wydarzeń, boskich ingerencji, czy moralnych pouczeń.

Majchrowicz sięgał do jego *Vita S. Eduardi regis et confessoris*, które już w średniowieczu zdobyło sobie dużą popularność w kręgach zakonnych. Postać świętego Edwarda, dzielnego obrońcy królestwa angielskiego i religii katolickiej, reprezentować miała wszelkie pożądane cnoty idealnego władcy, takie jak poświęcenie dla wiary i ojczyzny, głęboką pokorę oraz prostoduszność. Majchrowicz za średniowiecznym historykiem powtarza informacje o wymordowaniu rodziny Edwarda Wyznawcy przez niewiernych Duńczyków oraz łączy w związek przyczynowo-skutkowy gorliwą pobożność władcy z nastaniem „pokoju i ładu w kraju”³⁵⁵.

Odwołanie się do spuścizny Aelreda dowodzi, że Majchrowicz po raz kolejny świadomie zaciera granicę między historiozofią a hagiografią, traktując obie te dziedziny jak zupełnie równorzędne i tak samo dostarczające pewnej wiedzy o przeszłości oraz odkrywające teologiczny i opatrnościowy sens dziejów.

W dziełach historycznych Aelreda ujawnia się inspirowana myślą św. Bernarda wizja Chrystusa „pana historii”³⁵⁶. Obaj, jak pamiętamy, prowadzili ze sobą dysputy teologiczne za pośrednictwem listów³⁵⁷. Majchrowicz wzmiankuje postać św. Bernarda nie jako autorytet w dziedzinie historiozofii chrześcijańskiej lecz jako tego, który potępiał grzech łakomstwa (TSK 1764, t. 4, s. 427).

Majchrowicz znał także łacińskie kroniki hiszpańskiego biskupa Łukasza z Tuy, *Chronicon mundi* (TSK, 1764, t. 4, s. 191). Autor kroniki był diakonem, a od 1239 roku biskupem. Oprócz dzieł historycznych pisał utwory etnograficzne, poświęcone zwyczajom i wyznaniom rozmaitych narodów, które miał okazję poznać w czasie swoich licznych podróży³⁵⁸.

³⁵⁵ Ryszard Groń, *Utwory „historyczne” Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2006, nr 2, s. 80.

³⁵⁶ Ryszard Groń, *op. cit.*, s. 67.

³⁵⁷ Zob. *Korespondencja Bernarda z Clairvaux i Aelreda z Rievaulx*, oprac. Ryszard Groń, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6, s. 199-206.

³⁵⁸ Zob. *Łukasz z Tuy*, [w:] *Encyklopedia kościelna Michała Nowodworskiego*, t. 12, Warszawa 1879, s. 633; Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 98.

Polski dziejopis czerpał od Łukasza z Tuy wiedzę dotyczącą dziejów średniowiecznej Hiszpanii, koncentrując się na walkach z Saracenami, upadku hiszpańskiej państwowości i śmierci Roderyka, zdradzonego przez swojego sługę i przyjaciela Juliana. Fakty te przywoływał, by „dać przykład panom, że nie mają się inszego spodziewać od sług, przyjaciół i poddanych swoich choćby najżyczliwszych, jeśli oni sami są niewdzięczni Bogu przez gwałcenie jego i kościelnych przykazań (TSK, 1764, t. 4, s. 193).

W tym miejscu wypada także wspomnieć o dwóch średniowiecznych uczonych, gorących orędownikach jedności Kościoła w okresie wielkiej schizmy zachodniej, Piotrze d'Ailly (1350-1420) oraz Janie Gersonie (1363-1429). Pisarz wspierał się na autorytecie średniowiecznych teologów, dowodząc zasadności płacenia świętopietrza. Piotr d'Ailly wykładał nauki wyzwolone na Sorbonie. Dał się poznać jako zwolennik zjednoczenia Kościołów wschodniego i zachodniego. Jak czytamy w *Encyklopedii kościelnej Michała Nowodworskiego*, jego zaangażowanie na soborze w Konstancji przyniosło mu tytuł „niezmordowanego młota na innowierców”³⁵⁹. Jednym z uczniów piętnastowiecznego uczonego był wspomniany Jan Gerson. W tym wypadku także ujawniła się doskonała orientacja jezuitów w sporach między Kościołem rzymskim a schizmatykami. Gerson bowiem aktywnie działał na soborach w Pizie i Konstancji, zwalczał Jana Husa oraz Hieronima z Pragi, zaś jego „bogata działalność publiczna była wynikiem szczególnej troski o odnowę moralną europejskiej *Christianitas*”³⁶⁰. Zauważyć więc należy, że uwagi Emanuela Rostworowskiego, który widział w *Trwałości szczęśliwej królestw* echa koncepcji *republica Christiana* stworzonej w kręgu średniowiecznych teologów francuskich, trzeba uznać za zasadną; wprawdzie Majchrowicz nie odwołuje się bezpośrednio do dzieła Pierre’a Duboisa, jednak jak wykazaliśmy, znał poglądy polityczne jego następców.

4. Majchrowicz wobec historiografii bizantyjskiej

Listę historyków bizantyjskich, do których sięgał Majchrowicz, otwiera Prokopiusz z Cezarei (TSK, 1764, t. 4, s. 149). Ojca bizantyjskiej historiografii, sekretarza cesarza Justyniana na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* nie mogło zbraknąć choćby z tego powodu, że niezmiennie cieszył się uznaniem kolejnych pokoleń historyków nowożytnych. Pozytywny osąd jego spuścizny utrzymuje się w kręgu historyków historiografii do dziś.

³⁵⁹ Ailly Piotr d', [w:] *Encyklopedia kościelna Michała Nowodworskiego*, t. 1, Warszawa 1873, s. 84.

³⁶⁰ Jarosław Stoś, *Doktryna mistyczna „De theologica mystica” Jana Gersona*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1998, z. 2, s. 126.

Majchrowicz odwoływał się do Prokopiusza jako do świadka i aktywnego uczestnika wojny z Wandalami, która toczyła się w latach 533-534. Przypisy pod tekstem *Trwałości szczęśliwej królestw* bez żadnych wątpliwości pozwalają stwierdzić, że jezuita zaglądał do *Bellum Vandalicum*, w której to pracy Prokopiusz zaprezentował nie tylko dzieje konfliktu Wandalami, lecz także z Maurami. Nie stronił przy tym od opisów „cudownych, niezwykłych wydarzeń, fantastycznych opowieści i mitów”³⁶¹. Majchrowicz za Prokopiuszem przedstawiał postacie Genzeryka, Petroniusza Maksymusa oraz Licynii Eudoksji, pokazując, że ich odstępstwa do nakazów moralnych były jedną z przyczyn upadku Rzymu. W *Historii wojennej* Prokopiusz wyraźnie potępił prześladowania chrześcijan przez zwolenników arianizmu, do których należał król Wandalów Genzeryk³⁶² (TSK, 1764, t. 4, s. 146-150).

Następnym historykiem bizantyjskim przywołanym przez Majchrowicza był Teofanes Wyznawca jako autor *Chronografii*. Jezuita, kreśląc historię Ziemi Świętej, wspomina o wypadkach z lat 613-628, kiedy to Sasanidzi prowadzili wojnę z Cesarstwem Bizantyjskim – wydarzenia te relacjonował na podstawie wspomnianego źródła. Skoncentrował się przede wszystkim na wypadkach mających miejsce w Jerozolimie i na sprawie odzyskania *Drzewa Krzyża Chrystusowego*. Spójrzmy na fragment:

Na ukaranie tego przepuścił Bóg Kozroasza poganina, króla perskiego. Ten to roku 613 zawojował najpierw Damaszek i inne przyległe kraje. Po tym drugiego roku całą Palestynę. Jerozolimę dobył i spustoszył, skarby wszystkie i nieoszacowane bogactwa z miasta, a nawet kościołów złupił, a co najżałośniejsza całemu chrześcijańskiemu światu Drzewo Krzyża Jezusowego do Persji wziął. Zabrał i chrześcijan w niewolę około dziewięćdziesiąt tysięcy, których od niego złośliwi Żydzi zakupili i mszcząc się nad krwią chrześcijańską, wymyślnym okrucieństwem wszystkich do jednego mordowali. Resztę chrześcijan, którzy w Palestynie zostali znowu Bóg pocieszył w lat 14 przez świątobliwego Cesarza Herakliusza, który ofiarowując swoje siły i wojska dla obrony wiary, w imię Boga zastępów Persów uderzył, po sześć razy zwyciężyli. Na koniec wielką ich potęgę przełamawszy szczęśliwie Drzewo Krzyża Świętego odzyskał (TSK, 1764, t. 1, s. 102-103).

Majchrowicz w tym fragmencie za Teofanem Wyznawcą przedstawił wojnę bizantyjsko-perską jako spór religijny. Nieprzypadkowo w powyższym fragmencie zachował precyzyjny układ chronologiczny, gdyż źródło, z którego korzystał, ma postać rocznika. Bizantyjski

³⁶¹ Oktawiusz Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej*, Wrocław 1984, s. 40.

³⁶² Zob. Andrzej Konarek, *Wstęp*, [w:] Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, Warszawa 1977, s. 14-15.

historyk rozległe i w sposób niewolny miejscami od hiperbolizacji opisywał prześladowania chrześcijan, których doświadczali wierni z rąk muzułmanów i żydów³⁶³.

Dziejopis bizantyjski stworzył swoje dzieło już jako mnich, z myślą o odbiorcy duchownym, stąd też odwołania do kwestii teologicznych. Sam tekst kroniki powstał w latach 810-814, zaś swym zasięgiem obejmuje okres 284-813, czyli czasy od rządów Dioklecjana po upadek Michała I. Historycy literatury bizantyjskiej uważają *Chronografię* za kontynuację kroniki Georgiosa Synkleosa. Teofanes korzystał też z *Historii Kościoła Sozomena*³⁶⁴.

Teofanes do historii przeszedł nie tylko jako dziejopis, ale także jako zagorzały przeciwnik ikonoklazmu. Za obronę kultu ikon trafił na dwa lata do więzienia, później zaś zesłano go na Samotrakę. Propagatorem spuścizny Teofanesa był także przywoływany przez Majchrowicza Anastazy Bibliotekarz. Korzystał z *Chronografii* wzmiankowany na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* Goergios Kedrenos³⁶⁵.

Majchrowicz znał także spuściznę kronikarską Nikefora Patriarchy (TSK, 1764, t. IV, 142, 295). Nikefor pochodził z arystokratycznej rodziny bizantyjskiej. Wzgardził karierą dworską, by wybrać żywot mnisi. W 806 roku ogłoszono go patriarchą Konstantynopola, kiedy to gorliwie bronił kultu ikon, czym naraził się cesarzowi Leonowi V, który postąpił z nim tak samo jak z Teofanesem Wyznawcą, skazując go na wygnanie. Informację o jego życiu potomni czerpali z późniejszego przekazu następcy Nikefora patriarchy Ignacego, który spisując dzieje jego życia, chciał złożyć hołd obrońcom kultu świętych obrazów i relikwii.

Nikefor jako historyk pozostawił po sobie dwa dzieła historyczne – *Breviarium*, prezentujące wydarzenia od śmierci Maurycjusza w 602 roku po rok 769, oraz *Związką kronikę*, obejmującą biblijne początki świata do wydarzeń współczesnych autorowi. Kronika ta stanowiła wykaz monarchów rządzących Judeą, Persją, Egiptem, Rzymem i w końcu Bizancjum. Przez wiele lat dzieło to funkcjonowało jako popularne historyczne kompendium, rozgłos w świecie zachodnim zyskało dzięki łacińskiemu tłumaczeniu Anastazego Bibliotekarza³⁶⁶.

³⁶³ Zob. Błażej Cecota, *Prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie Chronografii Teofanesa Wyznawcy*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2009, nr 1, s. 141-152.

³⁶⁴ Zob. Helena Cichocka, *Teofanes Wyznawca*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa 2002, s. 466.

³⁶⁵ Zob. Oktawiusz Jurewicz, *op. cit.*, s. 132-134; Georgij Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 121-123; Jerzy Serczyk, *25 wieków historii. Historycy i ich dzieła*, Toruń 1994, s. 61; Edward Alfred Mierzwa, *op. cit.*, t. 1, s. 246;

³⁶⁶ Zob. Oktawiusz Jurewicz, *op. cit.*, s. 135-137; Helena Cichocka, *Nikefor*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, *op. cit.*, s. 370-371;

Jednym ze źródeł wykorzystywanych przez Majchrowicza do opisu stosunków francuskich z papieżem w okresie panowania Pepina Krótkiego były przekazy Anastazego Bibliotekarza (817-879 lub 880), utożsamianego z antypapieżem Anastazym III. Uczony bizantyjski dzięki znajomości języka greckiego powołany został na prestiżowy urząd kustosza biblioteki papieskiej³⁶⁷. Aktywnie zwalczał poglądy Focjusza, udzielał wsparcia misji Cyryla i Metodego. Anastazy Bibliotekarz należał do najbarwniejszych postaci swojego wieku, uwikłany w zakulisowe rozgrywki na dworach kolejnych papieży, trzykrotnie obejmowany anatemą³⁶⁸.

Do historii przeszedł jako tłumacz dzieł hagiograficznych, *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy³⁶⁹, kronik Nicefora i Synelloso, opisywał w *Liber pontificalis* działalność papieży Mikołaja I i Hadriana II³⁷⁰, najpewniej z tego właśnie przekazu za pośrednictwem Baroniusza i Skargi korzystał Majchrowicz. Do pism Anastazego Bibliotekarza odwoływał się także cytowany przez jezuitę Antonio Possevino³⁷¹.

Podstawowym źródłem do prezentacji przez jezuitę schizmy Focjusza była *Kronika powszechna* Georgiosa Kedrenosa (TSK, 1764, t. 1, s. 70-84). Wiadomości o życiu tego bizantyjskiego historyka działającego w XI wieku są nader skąpe. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przypuszczać, że należał on do stanu duchownego. Kronika Kedrenosa ma charakter kompilacyjny, do czego otwarcie przyznał się autor we wstępie: korzystał on z prac Jana Skylitzesa, Pseudo-Symeona, Panodrosa oraz *Kroniki wielkanocnej*. *Synopsa dziejów* obejmuje swoim zasięgiem chronologicznym dzieje od biblijnych początków do roku wstąpienia na tron Izaaka Kommena w 1057. Dziejopis najwięcej uwagi poświęca okresowi między śmiercią Nicefora I a intronizacją następcy Michała IV, omawiając szeroko panowanie Michała III i działalność Focjusza³⁷².

W 858 roku o godność monarchy Konstantynopola rywalizowali ze sobą Ignacy I, mający poparcie Rzymu, oraz Focjusz, protegowany cesarza bizantyjskiego Michała III. W spór wmieszał się papież Mikołaj I, który objął ekskomuniką Focjusza. Ten gest Stolicy Apostolskiej sprowokował zatarg między papieżem a cesarzem bizantyjskim, który otwarcie

³⁶⁷ Zob. Bolesław Kumor, *Anastazy Bibliotekarz*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułkowski, t. 1, Lublin 1973, s. 518.

³⁶⁸ Zob. Edward Alfred Mierzwa, *op. cit.*, t. 1, s. 428.

³⁶⁹ Zob. Marian Plezia, *Anastazy Bibliotekarz*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 1, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Splawiński, Wrocław 1961, s. 23.

³⁷⁰ Zob. Edward Alfred Mierzwa, *op. cit.*, t. 1, s. 428.

³⁷¹ Zob. Antonio Possevino, *Moscovia*, tłum. Albert Warkotsch, Warszawa 1988, s. 122.

³⁷² Zob. Marian Plezia, Georgios Kedrenos, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, *op. cit.*, t. 2, s. 94; Oktawiusz Jurewicz, *op. cit.*, s. 190.

weszał do „wyzbycia się wszelkich roszczeń do zwierzchniego stanowiska w świecie chrześcijańskim”³⁷³. Konflikt ten znalazł swoje rozwiązanie w gwałtownych wypadkach przewrotu pałacowego, kiedy to faworyt cesarski Bazyli I Macedoński zamordował Michała III. Nowy monarcha, zwoławszy sobór z udziałem papieża Hadriana II, rzucił klątwę na Focjusza.

Majchrowicz prezentuje działalność kontrowersyjnego patriarchy w następujący sposób:

Zaczął odszczepieństwo i samego siebie papieżem wschodniego Kościoła uczynił. Przez całe życie niezliczone potwarze rzucał na rzymski Kościół. Wojnę przeciwko świętej wierze toczył. Wiele biskupów, duchowieństwa i wszelkiego stanu ludzi, którzy byli nieprawością zepsuci do swego błędu przyciągnął. Tak nawet po Focjuszowej śmierci wkorzonego uporu porzucić nie chciał naród zdeprawowany (TSK, 1764, t. 1, s. 64 – 65).

Następstwem owej „deprawacji” ma być ostateczny upadek Konstantynopola. Znamienne, że Majchrowicz zupełnie przemilczał rolę Bazylego I w zakończeniu sporu z papiestwem, a także okoliczności śmierci Michała III, któremu zresztą nie szczędził ostrych słów krytyki.

Oprócz działalności zwolenników Focjusza Majchrowicza szczególnie interesowały wypadki z 1453 roku. Historyk, opisując okoliczności upadku Konstantynopola, sięgał do dwóch historyków bizantyjskich, którzy swoje kroniki napisali po upadku Cesarstwa Bizantyjskiego. Mowa tutaj o Dukasie (1400?-1470?) i Georgiosie Phrantzesie (1401-1478). Obu historyków Majchrowicz scharakteryzował następująco: „Phrantzes – kanclerz Konstantyna XV, przez cały czas oblężenia zamknięty w Carogrodzie i Dukas – dziejopis bliski na ten czas Carogrodowi, dowolnie i obszernie opisuje następujący upadek” (TSK, 1764, t. 1, s. 70-71). W przypadku biografii Dukasa Majchrowicz przemilcza fakt, że Dukas związany był z dworem tureckiego emira Efezu, a później zaś przynajmniej dwukrotnie jako poseł genueński stawał przed obliczem sułtana Murada II³⁷⁴.

*Historia*³⁷⁵, nie licząc krótkiego wprowadzenia prezentującego historię świata, koncentruje się na latach 1341-1462, zawiera wyczerpujący i bardzo dokładny opis okoliczności upadku Konstantynopola. Specjaliści uznają przekaz Dukasa za najwierniejszy spośród zachowanych, historycy literatury bizantyjskiej zaś chwalą za żywość narracji,

³⁷³ Georgij Ostrogorski, *op. cit.*, Warszawa 2008, s. 244.

³⁷⁴ Zob. Oktawiusz Jurewicz, *op. cit.*, s. 275.

³⁷⁵ Tytuł ten pochodzi od późniejszych wydawców i komentatorów dzieła. Zob. Jerzy Serczyk, *op. cit.*, s. 110.

plastyczność relacji i dbałość o szczegóły³⁷⁶. Jeśli idzie o warstwę ideologiczną Dukas z sympatią odnosił się do Kościoła zachodniego, argumentując, że jedynie zjednoczenie obu kościołów umożliwiłoby skuteczne powstrzymanie hegemonii Imperium Osmańskiego w Europie.

Z kolei Phrantzes swoją *Kronikę* spisał w klasztorze na greckiej wyspie Korfu, gdzie udało mu się trafić po uwolnieniu z niewoli tureckiej, w której się znalazł jeszcze w czasie oblężenia Konstantynopola. Dzieło Phrantzesa ma dwie wersje – mniejszą i rozszerzoną, przy czym autorstwo wersji obszerniejszej budzi nadal kontrowersje wśród specjalistów. Dziejopis prezentował okres panowania dynastii Paleologów, czyli lata 1258-1476, co czyni zeń także kronikarza dynastycznego, a w świetle jego biografii (pełnienie wysokich funkcji na bizantyjskim dworze) zupełnie nie dziwi. Wśród zalet jego dzieła wymienia się prosty styl, przystępny język i precyzyjną chronologię³⁷⁷.

W przeciwieństwie do Ducasa Phrantzes pozostaje wierny tradycyjnym interesom Bizancjum. Z kart jego dzieła wyłania się nienawistny obraz tureckiego najeźdźcy, co musiało bez wątpienia spodobać się Majchrowiczowi, oraz niechętny stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego, o czym jezuita nie wspomina.

Majchrowicz wykazał się dobrą znajomością bizantyjskich autorów. O ich dużej reprezentacji świadczy nie tylko popularność omawianych prac w świecie zachodnim, ale także tematy, które podejmowali. Jezuita interesował się historią Bizancjum szczególnie wtedy, kiedy opisywał dzieje upadku Cesarstwa Rzymskiego, a później zdobycie Konstantynopola, a także omawiał ruchy heretyckie oraz okres ikonoklazmu.

Od swoich bizantyjskich poprzedników Majchrowicz przejął ideę „historii barwnej”, pozwalającej uzupełniać wywód historyczny anegdotą, otwartą refleksją oraz dość swobodnie traktować rygory chronologii i związki przyczynowo-skutkowe. Warto przy tym podkreślić, że historiografia bizantyjska, choćby za pośrednictwem Sozomena oraz Sokratesa Scholastyka, kontynuowała wzorce historii kościelnej. Dodajmy, że patronem takiego sposobu prowadzenia historycznej narracji był Prokopiusz z Cezarei.

Polski dziejopis, tworząc swoją *chronica mundi*, zachował charakterystyczne dla historiografii doby saskiej dychotomie regulujące myślenie na temat kręgów kulturowych. Szczególnie istotny dla Majchrowicza jest podział na cesarstwo wschodnie (Bizancjum) i cesarstwo zachodnie (Rzym), które utożsamiał z chrześcijaństwem rzymskim i wschodnim.

³⁷⁶ Zob. Georgij Ostrogorski, *op. cit.*, s. 436-439.

³⁷⁷ Zob. Georgij Ostrogorski, *op. cit.*, s. 438.

Nie bez znaczenia jest także podział na Wschód jako przestrzeń zniewolenia oraz Zachód, który jawić się ma jako przestrzeń wolności. Znamienne, że na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* próżno szukać jakichkolwiek wzmianek o Rosji. Ten brak wynika z jednej strony z rozpowszechnionej koncepcji wśród historyków doby saskiej, takich jak Jan Naumański i Jan Poszakowski, którzy widzieli w Rosji jedynie uzurpatora tradycji bizantyjskich, z drugiej zaś wyłączenie państwa moskiewskiego z zasięgu zainteresowań traktować należy jako wyznaczenie granicy zachodniego kręgu kulturowego, którego Polska miała być przedmurzem³⁷⁸. Majchrowicz pominął także zupełnie dorobek nowożytnej historiografii rosyjskiej, obficie zaś czerpał ze źródeł zachodnioeuropejskich.

5. Historiografia nowożytna w *Trwałości szczęśliwej królestw*

Jako wewnętrzne kryterium podziału historiografii nowożytnej proponuję zgodnie z naukową tradycją obecną u uznanych autorytetów w dziedzinie historii historiografii (Grabski, Mierzwa) utrzymać podział narodowy, prezentując źródła nowożytne. Nadmienię jednak trzeba, że wybór ten ma swoje ograniczenia, gdyż niejednokrotnie przyporządkowanie danego historyka odpowiedniemu kręgowi językowemu czy etniczemu nastręcza trudności. Dobrym przykładem w tym kontekście jest Antonio Bofini – Włoch, który odegrał znaczącą rolę w historiografii węgierskiej.

Historiografia włoska

Majchrowicz najwięcej zawdzięcza historiografii włoskiej. Obficie czerpał z dorobku kardynała, kustosa biblioteki watykańskiej, historyka Cezarego Baroniusza (1538-1607), którego *Annales ecclesiastici a Christo natu ad Annum 1198* były odpowiedzią Kościoła katolickiego na publikacje innowiercze (*Centurie magdeburskie*), krytycznie omawiające historię instytucji kościelnej. Dzieło Baroniusza ukazało się w Rzymie między 1588 a 1607. Swym zasięgiem czasowym obejmowało dzieje Kościoła do XII wieku. Oprócz warstwy historycznej istotna była także wymowa polemiczna dzieła. Praca włoskiego dziejopisa była kontynuowana między innymi przez Abrahama Bzowskiego³⁷⁹. Piotr Skarga dokonał

³⁷⁸ Zob. Dariusz Dolański, *Wschód – Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, red. Krzysztof Michulski, Agnieszka Zielińska-Nowacka, Toruń 2005, s. 226-230.

³⁷⁹ Zob. Jerzy Serczyk, *op. cit.*, s. 179.

polskiego przekładu, a mówiąc ściślej, dość swobodnej adaptacji³⁸⁰ *Roczników kościelnych* i opublikował go w Krakowie w 1603 roku, następnie działalnością przekładową z Baroniusza zajął się ks. Jan Kwiatkiewicz³⁸¹, wydając *Roczne dzieje Kościoła od r. 1198* (Kalisz, 1695)³⁸². Majchrowicz w pismach Baroniusza szukał tego samego, co autor *Kazań sejmowych*. Kontrastował historię Kościoła – wieczną i uniwersalną – z dziejami upadających państw i narodów, obficie czerpał ze średniowiecznej dydaktyki moralnej, uwypuklając znaczenie tych przedstawicieli Kościoła, którzy ponieśli męczeńską śmierć za wiarę katolicką³⁸³. Niewątpliwie Baroniusz był wzorcem dla całego pokolenia historyków epoki saskiej, znali go oprócz Szymona Majchrowicza także „Jan Poszakowski, Jerzy Mikołaj Hylzen, Benedykt Chmielowski, a także autorzy kalendarzowych artykułów”³⁸⁴. Można go uznać także za współtwórcę potrydenckiej szkoły historiograficznej, która zrywała z emocjonalnym wykładem dziejów, głosiła postulat powrotu do źródeł biblijnych oraz szacunku dla tradycji wczesnochrześcijańskiej. Giovanna Brogi Bercoff na temat wzorcotwórczej roli autora *Roczników kościelnych* wypowiada się następująco:

Roczniki Baroniusza spowodowały zasadniczy zwrot w historiografii europejskiej nie tylko dlatego, że stały się wzorcem dla historyków innych krajów. Zawierają one również duży zasób wiadomości na temat różnych krajów słowiańskich³⁸⁵.

Baroniusz był też pierwszym historykiem, który zwrócił uwagę na rozpowszechniony w roku tysięcznym pogląd o końcu historii i nastaniu epoki Antychrysta. Przekonany, że historyk powinien odznaczać się krytycyzmem wobec mitów społecznych wyrastających z ludowej wersji religijności, bardzo sceptycznie odniósł się do rzekomej wizji końca ludzkości³⁸⁶. Wpływ Baroniusza zaznaczył się nie tylko w twórczości historiograficznej, ale

³⁸⁰ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 85-89.

³⁸¹ Zob. Giovanna Brogi Bercoff, *Jan Kwiatkiewicz jako historyk między tradycją europejską a sarmatyzmem*, tłum. Wojciech Jakiel, [w:] tejże, *Królestwo Słowian. Historiografia renesansu i baroku w krajach słowiańskich*, Izabelin 1998, s. 172-179.

³⁸² Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 85.

³⁸³ Zob. Janusz Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 106-112.

³⁸⁴ Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 85. Zielonogórski historyk jako postacie wzorcotwórcze dla Majchrowicza traktuje Baroniusza oraz Bossueta. W przypadku Majchrowicza można się w zupełności zgodzić z wpływem Baroniusza, natomiast nie należy przeceniać możliwego oddziaływania Bossueta, do którego Majchrowicz się nie odwołuje.

³⁸⁵ Giovanna Brogi Bercoff, *Chrześcijańska Ruś w „Annales Ecclesiastici” Cezarego Baroniusza*, tłum. Wojciech Jakiel, [w:] tejże, op. cit., s. 135.

³⁸⁶ Zob. Wanda Sulikowska, *Strach przed końcem świata w roku tysięcznym*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1960, z. 15, s. 28.

też artystycznej, jako przykład może tutaj posłużyć dramat renesansowy *Catus Joseph* Szymona Szymonowica³⁸⁷.

Majchrowicz korzystał nie tylko z pism uczonego historyka, ale także powiela jego model pracy, traktując historię w duchu Cycerońskim jako nauczycielkę życia. Najistotniejszą rolę w realizowanej przez Majchrowicza metodologii Baroniańskiej odgrywa kategoria prawdy – Cycerońska *lux veritatis*, która deklaratywnie wyklucza apologetyczność i każe zredukować polemiczny wydźwięk opowiadanej historii, przy jednoczesnym pojmowaniu prawdy nie w sensie logicznym (zgodność z faktami), a w sensie moralno-teologicznym – „chodzi o ideę prawdy absolutnej, zawartej w Objawieniu interpretowanym przez Kościół rzymskokatolicki”³⁸⁸. Zgodnie z tą perspektywą, fakty są znaczące na tyle, na ile odsłaniają działanie Opatrzności. Rzecz jasna, metodologia Baroniusza, nowatorska na przełomie XVI i XVII wieku, aplikowana przez Majchrowicza grzeszy epigoństwem.

Majchrowicz znał także pracę wspomnianego wyżej Stanisława Abrahama Bzowskiego³⁸⁹, do którego jednak odwołał się jedynie raz (TSK, t. 3, cz. 1, s. 170). Ten polski dominikanin i historyk na prośbę papieża Pawła V wraz z innymi uczonymi miał dokończyć *Roczniki kościelne*. Za trud pracy historycznej Stolica Apostolska nagrodziła go stałą pensją i mieszkaniem w Rzymie. Między rokiem 1616 a 1630 spod prasy drukarskiej wyszło siedem tomów *Roczników* autorstwa Bzowskiego. Praca ta następnie w wersji skróconej ukazała się w Polsce. Tłumaczył ją i redagował Piotr Skarga. Tak skromna reprezentacja Bzowskiego w *Trwałości szczęśliwej królestw* pośrednio wynikała ze sporu, jaki rozgorzał zaraz po ukazaniu się jego dziełka. Urażeni niektórymi fragmentami poculi się franciszkanie, jezuici zaś okrzyknęli go „łataczem”, wyrażając tym samym pogardę dla jego historycznego warsztatu. Otwarcie przeciwko autorowi wystąpił także niemiecki książę Maksymilian Bawarski, zarzucając mu dyletanctwo, luki w wykształceniu oraz manipulację³⁹⁰.

Pośrednio z nazwiskiem Baroniusza wiąże się inne dzieło, do którego odwoływał się Majchrowicz (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 199). Mowa tutaj o *Martyrologium rzymskim*. Tradycja dokonywania spisów męczenników wyniesionych na ołtarze sięgała czasów wczesnochrześcijańskich, łącząc się z kościelnymi historykami, takimi jak Euzebiusz z

³⁸⁷ Zob. Ewa Jolanta Głębińska, „*Castus Joseph*” Szymona Szymonowica, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2001, t. 45, s. 74.

³⁸⁸ Giovanna Brogi Bercoff, *op. cit.*, s. 151.

³⁸⁹ Ze względu na wtórny charakter *Roczników* Bzowskiego względem oryginału za zasadne uznaję omówienie znaczenia jego pism dla *Trwałości szczęśliwej królestw* w rozdziale poświęconym źródłom obcym. Podobne rozwiązanie przyjął Andrzej Feliks Grabski w *Dziejach historiografii*.

³⁹⁰ Zob. Maria Dynowska, Stanisław Abraham Bzowski, [w:] *Polski słownik biograficzny*, *op. cit.*, t. 3, s. 186-188; Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje...*, *op. cit.*, s. 184.

Cezarei czy Hieronim ze Strydonu. Baroniusz wraz z kardynałem Guglielmo Sirletem na życzenie papieża Grzegorza XIII dokonał rewizji późnoantycznej i średniowiecznej tradycji martyrologium i stworzył *Martyrologium rzymskie* w jego ostatecznej wersji (1587). Krytyka, z jaką się spotkało, zmuszała kolejnych wydawców do dokonywania niezbędnych uzupełnień i poprawek. Dzieło opublikowano m. in. w 1630, 1681 oraz w 1748³⁹¹. Polskie wydanie *Martyrologium rzymskiego* ukazało się w Krakowie w 1591 roku z inicjatywy jezuitę Szymona Nikowskiego. Z tego wydania korzystał między innymi Piotr Skarga, który konfrontował biografie świętych męczenników opisane w martyrologium z przekazem Suriusa³⁹².

Historykiem z tego samego kręgu co Baroniusz był prekursor archeologii chrześcijańskiej Antonio Bossio. To z jego dzieła Majchrowicz czerpał informacje o życiu i zwyczajach pierwszych chrześcijan. Bossio na fali polemiki z protestanckimi uczonymi przeprowadził wykopaliska i ich wyniki spisał w dziele *Roma sotterranea*, które ukazało się dopiero po śmierci autora w Rzymie w 1632 roku dzięki staraniom Giovanniego Severano. Łacińskie wydanie pracy Bossiego wyszło spod prasy drukarskiej w 1652 pod tytułem *Roma subterranea*³⁹³. Z wydania opracowanego przez Paola Aringhiego korzystał Majchrowicz, o czym świadczy łaciński tytuł dzieła zamieszczany w przypisach.

Jezuita przywołał postać uczonego po to, by potwierdzić, że już starożytni chrześcijanie w rzymskich katakumbach oddawali cześć wizerunkom świętych. Majchrowicz, wspierając się na autorytecie autora *Rzymu podziemnego*, poruszał się w kręgu włoskich historyków, których celem było wykorzystanie krytycznej metodologii do celów polemicznych.

Majchrowicz znał także dorobek Prospera Fagnaniego, szesnastowiecznego prawnika, znawcę prawa kanonicznego, którego *Komentarz na dekretalia* wydawany był w Europie wielokrotnie (Rzym 1661; Kolonia 1676; Wenecja 1697)³⁹⁴, w Polsce ukazał się w roku 1663 we Lwowie³⁹⁵. Jezuita wykorzystał jego autorytet, by dowieść zasadności przywilejów ekonomicznych kurii rzymskiej (TSK, 1764, t. 4, s. 267).

³⁹¹ Zob. Jerzy Stefański, *Martyrologium*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, op. cit., t. 9, s. 1478-1479.

³⁹² Zob. Andrea Ceccherlli, *Od Suriusza do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, Izabelin 2003, s. 79.

³⁹³ Zob. Antoni Liedtke, Franciszek Stopniak, *Archeologia chrześcijańska*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, op. cit., t. 2, s. 865-867.

³⁹⁴ Zob. *Fagnani Prosper*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, op. cit., t. 5, s. 253.

³⁹⁵ Zob. *Bibliografia druków lwowskich XVI-XVIII wieku*, Lwów 1928, s. 11.

Ostatnim Włochem wartym omówienia w tym miejscu jest autor wzmiankowany wcześniej. Podstawowym źródłem do historii Węgier, nie licząc opracowań kompilacyjnych, była kronika włoskiego humanisty, związanego od 1484 roku z dworem Macieja Korwina, Antonia Bonfiniego. *Regru Ungaricarum decades* (*Dekady dziejów węgierskich*) skupia się na dziejach państwa węgierskiego od momentu jego powstania do roku 1496. Praca ta wyszła spod prasy drukarskiej w 1543 roku i w krótkim czasie doczekała się kolejnych wydań³⁹⁶, wpłynęła nie tylko na historiografię madziarską³⁹⁷, ale także na europejską³⁹⁸. Dla Polaków najbardziej interesującym fragmentem kroniki był opis bitwy pod Warną³⁹⁹. Potomni nadali Bonfiniemu tytuł „Liwiusza węgierskiego”⁴⁰⁰. Historycy historiografii podkreślają retoryczność kroniki i podporządkowanie jej celom politycznym węgierskiego monarchy. Bonfini szukał racjonalnych i zdeterminowanych przez czynniki zewnętrzne (gospodarcze, społeczne i geograficzne) motywacji wydarzeń historycznych⁴⁰¹. Mimo wyraźnie humanistycznego charakteru kroniki jezuici wykorzystywali ją w szkolnictwie aż do XVIII wieku. Majchrowicz jednak przywołuje *Dekady dziejów węgierskich* nie po to, by pokazać bogactwo stosunków polsko-węgierskich, jak to się działo zwykle w kręgach jezuickich⁴⁰², lecz po to, by interpretować najazdy tureckie na tereny madziarskie jako „miecz Boży” na Węgrów i jawne wezwanie ich do moralnego oczyszczenia.

Historiografia niemiecka

Oprócz historiografów włoskich wiele zawdzięcza Majchrowicz dziejopisom kręgu niemieckojęzycznego, szczególnie Laurentiusowi Suriusowi oraz Maksymilianowi Dufréne.

Majchrowicz w zakresie literatury hagiograficznej, traktowanej przez niego jako część historiografii, korzystał z prac Suriusa, mając pełną świadomość, że obficie z tego dorobku czerpał także Piotr Skarga. Twórczość tego niemieckiego hagiografii pojawia się więc w

³⁹⁶ Zob. Janusz Tazbir, „Krzywoprzysięzca Władysław” w opinii potomnych, „Kwartalnik Historyczny” 1985, nr 3/4, s. 514.

³⁹⁷ Zob. Tibor Klaniczay, József Szauder, Miklós Szabolcsi, *Historia literatury węgierskiej. Zarys*, Wrocław 1966, s. 22.

³⁹⁸ Zob. Julian Krzyżanowski, *Piotra Cielieńskiego opowieść włoska*, „Slavia Orientalis” 1965, nr 3, s. 308. Wcześniej Ignacy Chrzanowski wskazywał na Bonfiniego jako na poprzednika Marcina Bielskiego. Ignacy Chrzanowski, *Marcin Bielski. Studium literackie*, Warszawa 1906, s. 56.

³⁹⁹ Zob. Pietro Marchesani, *Polska w historiografii włoskiej*, [w:] *Od Lamentu świętokrzyskiego do Adona. Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. Giovanna Brogi, Teresa Michałowska, Warszawa 1995, s. 184.

⁴⁰⁰ Franciszek Henryk Lewestan, *Bonfini Antoni*, [w:] *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, t. 4, Warszawa 1860, s. 44-45.

⁴⁰¹ Zob. Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje...*, *op. cit.*, s. 242.

⁴⁰² Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, *passim*.

Trwałości szczęśliwej królestw na dwa sposoby – pośrednio w postaci adaptacji jego dzieła dokonanej przez Skargę, oraz bezpośrednio – poprzez odsyłanie do jego pism.

Sześciotomowe dzieło Suriusa ukazywało się między rokiem 1570 a 1575 i od początku traktowane było jako wyraźna polemika ze zwolennikami ruchu reformacyjnego. W kręgach katolickich żywoty świętych zyskały dużą popularność, z uznaniem wyrażał się o nich papież Pius V. Po śmierci autora inny zakonnik Jakub Mosander uzupełnił dzieło poprzednika. To z tego rozszerzonego wydania korzystał Skarga⁴⁰³.

Apogeum popularności Suriusa w Polsce przypada na wiek osiemnasty, wtedy stał się on znany szerszym kręgom. Świadczą o tym kolejne polskojęzyczne wydania, których między rokiem 1750 a 1770 było aż siedem. Przeróbki jego żywotów wydawano kilkakrotnie w Częstochowie, Lwowie, Berdyczowie czy Krakowie⁴⁰⁴.

Majchrowicz wielokrotnie powielał strategię hagiografii renesansowej spod znaku i Skargi, i Suriusa polegającą na akcentowaniu uniwersalizmu idei chrześcijańskich, licznych odwołaniach do Pisma Świętego, zachowaniu autorytetu doktorów i ojców Kościoła oraz instytucji papieństwa, ożywieniu tradycji ojców pustyni, eksponowaniu narodowego panteonu świętych oraz ukazywaniu współczesnych przykładów świętych i męczenników⁴⁰⁵.

Obok Suriusa dziełem często wykorzystywanym w *Trwałości szczęśliwej królestw* pozostała synteza historyczna *Rudimenta historica* opracowana przez współczesnego Majchrowiczowi historyka jezuickiego Maksymiliana Dufréne (TSK, 1764 t. 1, s. 152, 157, 171, t. 2, s. 10, t. 4, s. 154, 314). Jezuita, aby uwiarygodnić swój wywód, zapewniał czytelnika o wysokiej wartości poznawczej cytowanej często pracy, pisząc: „jest książka z poważnych pisarzy zebrana przez pewnego kapłana Towarzystwa Jezusowego z pozwoleniem i potwierdzeniem zwierzchności. Wydrukowana najpierw w Wiedniu, potem po wielu znaczniejszych drukarniach Europy przedrukowana” (TSK, t. 1, s. nlb). Ze względu na kompilacyjny i erudycyjny charakter historycznej syntezy odwołania do *Rudimenta historica* pojawiają się przy okazji prezentowania dziejów państw i narodów w różnych okresach historycznych. I tak Majchrowicz wspiera się autorytetem omawianego autora, prezentując dzieje upadku Rzymu, wojen grecko-perskich, podbojów Aleksandra Wielkiego, zwycięstwa ruchu reformacyjnego w Szwecji, ruchu husyckiego w Czechach, upadku państwa czeskiego, umacniania się anglikanizmu na Wyspach Brytyjskich, sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego czy odkryć geograficznych. Dufréne był bliski Majchrowiczowi z powodów ideologicznych,

⁴⁰³ Zob. Andrea Cecherlli, *op. cit.*, s. 47.

⁴⁰⁴ Zob. Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *op. cit.*, t. 2, s. 175-176.

⁴⁰⁵ Zob. Andrea Ceccherlli, *op. cit.*, s. 80-105.

podobnie jak on interpretował dzieje państw w kategoriach ortodoksji katolickiej, a także w sposób ścisły wiązał dzieje Kościoła z losami państw. *Rudimenta historica* pełniła rolę podręcznika wykorzystywanego na szeroką skalę w niemieckich szkołach jezuickich⁴⁰⁶, doczekała się także polskiego wydania w 1737 roku⁴⁰⁷. W ślad za oficyną zakonną z Braniewa poszli także wydawcy jezuicki z Kalisza, Lublina i Lwowa⁴⁰⁸, w końcu *Rudimenta historica* stały się oficjalnie zalecanym przez władze zakonne podręcznikiem do nauczania historii w Polsce⁴⁰⁹. Składał się on z sześciu tomów: dziejów biblijnych, historii starożytnej (Persja, Grecja, Rzym), historii cesarstwa rzymskiego i niemieckiego, dziejów ludów nowożytnych, geografii i historii Kościoła⁴¹⁰. Maksymiliana Dufréne jako oś porządkującą swój wykład mówiący o dziejach Polski przyjął okresy panowania poszczególnych władców Polski. Zaczyna do legendarnego Lecha, na Augustie III kończy. Jezuicie zapewne spodobała się interpretacja polskiej historii dokonana przez niemieckiego dziejopisa. Uczony utrzymał czarną legendę Bolesław Śmiałego, nazywając go tyranem (*non Rex, sed tyrannus*)⁴¹¹. Z tego podręcznika, który miał dostarczać młodym pouczeń moralnych i religijnych, uczniowie mieli nie tylko czerpać wiadomości dotyczące dziejów narodowych, ale także zyskiwać niezbędną w świecie ludzi wykształconych ogłędę⁴¹². O popularności dzieła może świadczyć fakt, że jego egzemplarze znajdowały się w zbiorach bibliotek parafialnych na peryferiach Rzeczypospolitej, a także to, że teatyni dalej korzystali z niego, kształcąc młodzież w warszawskim Collegium Nobilium⁴¹³.

Panoramy historyków niemieckojęzycznych dopełniają Wolfgang Lazius (TSK, 1764, t. 4, s. 159) i Tobiasz Lohner (TSK, 1764, t. 4, s. 289, 416, 423, 427, 429, 461). Przed Majchrowiczem postać austriackiego uczonego, kartografa i historyka przywoływał Szymon Starowolski⁴¹⁴. Lazjusz wydał w Bazylei w 1552 *Dzieje apostolskie*⁴¹⁵. Jezuita powołuje się na tego historyka, pisząc o rozwoju protestantyzmu w Czechach. Natomiast Tobiasza

⁴⁰⁶ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 110.

⁴⁰⁷ Zob. Ludwik Grzebień, *Dufréne Maksymilian*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. Romuald Łukaszyk, Ludmir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, t. 4, Lublin 1984, s. 342.

⁴⁰⁸ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 144.

⁴⁰⁹ Zob. *Ibidem*, s. 137, 144, 146, 150-159.

⁴¹⁰ Zob. Ludwik Piechnik, *Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 1977, t. 25, z. 2., s. 42.

⁴¹¹ Zob. *Ibidem*, s. 137.

⁴¹² Zob. *Ibidem*, s. 110.

⁴¹³ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 155. Współcześni historycy wyrażają się bardzo krytycznie o podręczniku niemieckiego jezuitę. Jerzy Maternicki oceniał, że *Rudimenta Historica* stały w sprzeczności z faktami oraz „urągały rozumowi” (Jerzy Maternicki, *Dydaktyka historii w Polsce 1773-1918*, Warszawa 1974, s. 21).

⁴¹⁴ Zob. Dariusz Dołański, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 115.

⁴¹⁵ Zob. *Lazjusz Wolfgang*, [w:] *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, *op. cit.*, t. 2, s. 26.

Lohnera, od 1637 roku członka Towarzystwa Jezusowego, pisarz wzmiankował, omawiając przykłady historyczne mające uzasadnić polityczną pozycję Kościoła w Europie. Możemy się domyślać, że autor *Trwałości szczęśliwej królestw* wiedział, że Lohner pełnił funkcję rektora jezuickich kolegiów w Lucernie i Dilingen, w 1681 zaś wydał słownik kaznodziejski pt. *Bibliotheca manualis concionatoria*. Dzieło to doczekało się licznych przedruków.

Historiografia belgijska

Majchrowicz wprost powołuje się na dorobek bollandystów, których w *Trwałości szczęśliwej królestw* reprezentuje Daniel Papebrock. Jezuita belgijski pomagał Jeanowi Bollandowi przez 55 lat w pracy nad *Acta sanctorum*. W tym celu Papebrock z upoważnienia papieża Aleksandra VII przeprowadzał rozległe kwerendy biblioteczne w archiwach watykańskich. Zaraz po wydaniu *Żywotów świętych* stały się one przedmiotem ogromnych kontrowersji, o czym Majchrowicz nie wspomina. Trybunał Świętej Inkwizycji w Toledo w 1695 roku ogłosił dekret uznający cztery pierwsze tomy dzieła za skażone myślą heretycką. Sprawę rozstrzygnął papież Innocenty XII, biorąc stronę bollandystów⁴¹⁶. Od 1701 roku papież wciągnął *Acta sanctorum* na indeks *Propylaeum Maii*.

Dla Majchrowicza autorytet bollandystów był zupełnie niepodważalny, o czym pisze wprost: „Bollandystowie, których urząd jest ściśle uważać i rozsądzać wszelkie w Kościele Bożym cuda, czyli są albo nie są prawdziwe” (TSK 1764, t. 3, cz. 2, s. 200). *Societas Bollandiana* mieli zamiar stworzyć monumentalne, bo osiemnastotomowe dzieło, obejmujące swym zasięgiem zarówno życie Chrystusa, jak i męczenników współczesnych. Ostatecznie zdecydowano się na układ kalendarzowy. Prace nad *Aktami świętych* trwały w kręgu jezuickim do momentu kasacji zakonu, a następnie były kontynuowane przez zakonników w opactwie św. Jakuba w Coudenberg. Między rokiem 1643 a 1794 ukazało się pięć tomów *Żywotów świętych*, obejmujących okres od stycznia do października⁴¹⁷.

Historiografia francuska

Reprezentantem historiografii francuskiej cytowanym najczęściej był Louis Maimburg (1610-1686). Tym razem duchownemu nie przeszkadzało, że Maimburg został wydalony z Towarzystwa Jezusowego za otwarte wsparcie idei gallikanizmu, później zaś stał się zagorzałym krytykiem zakonu. Badacze doszukują się w pismach eksjezuity także cech

⁴¹⁶ Zob. Papebrock Daniel, [w:] *Encyklopedia kościelna*, op. cit., t. 18, s. 130.

⁴¹⁷ Zob. Janusz Bazydło, *Bollandyści*, *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. Mieczysław Krąpiec et al., s. 766-767.

irenizmu⁴¹⁸. Majchrowicz korzystał jedynie z dzieł wcześniejszych Maimburga, gdyż te wydane po jego relegowaniu z zakonu trafiły na indeks⁴¹⁹. Dziejopis mógł czytać pracę francuskiego historyka po polsku. W 1698 wydano jego *Historię odstępstwa greckiego*, w 1707 *Historię o krucjatach na wyzwolenie Ziemi Świętej*, zaś dziesięć lat później *Historię o herezji obrazobojców*⁴²⁰. Majchrowicz sięga po niego, opisując dzieje Bizancjum oraz wojen religijnych, nieznane mu pozostały jego prace dotyczące reformacji i dziejów papieżstwa⁴²¹. Prace Maimburga mimo kontrowersyjnej biografii autora były znane wykształconej warstwie polskiego społeczeństwa. W swojej bibliotece mieli je Jan III Sobieski⁴²², Ignacy Krasicki⁴²³ i Stanisław August Poniatowski⁴²⁴, na jego autorytecie wspierał się współczesny Majchrowiczowi polemista jezuicki Jan Załusowski, który w 1764 roku opublikował w Kaliszu *Disputatio de societate virtuti ac naturae*⁴²⁵. Majchrowicz więc, sięgając po Maimburga, nie wykazał się szczególną odwagą lub brakiem lojalności wobec władz zakonnych, gdyż jego ustalenia były znane i czytane powszechnie jakby w oderwaniu od kontekstu biograficznego. Żywotność Maimburga wykracza poza wieki dawne. Jeszcze w 1817 roku autor dziełka *O dziesięcinach* Ignacy Miączyński w części poświęconej historii gospodarczej Francji przywołuje nazwisko tego historyka⁴²⁶.

Na dzieje Francuzów Majchrowicz spoglądał także oczami Paulusa Aemiliusa, z którego pism czerpał informacje o życiu i działalności Blanki Kastylijskiej i jej syna Ludwika IX Świętego. Aemilianu pochodził z Włoch i przez całe swoje dorosłe życie podejmował trud opisanie dziejów Francji. Dziś jego fundamentalne dzieło *Dziesięć ksiąg historii Francji*, które ukazywało się w Paryżu w latach 1516-1539, budzi zainteresowanie jedynie wąskiej grupy specjalistów, natomiast za życia autor zdobył ogromną popularność w kręgach katolickich humanistów⁴²⁷.

⁴¹⁸ Zob. Jerzy Kłoczkowski, *Historia chrześcijaństwa w obrębie nauk historycznych*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, t. 46, z. 2, s. 239.

⁴¹⁹ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 98.

⁴²⁰ Zob. Karol Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, Kraków 1896, s. 45-46.

⁴²¹ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 98.

⁴²² Zob. Irena Komasa, *Jan III Sobieski – miłośnik ksiąg*, Wrocław 1982, s. 114; Karolina Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, Wrocław 1991, s. 36.

⁴²³ *Inwentarz Biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 roku*, oprac. Sante Gracioti i Jadwiga Rudnicka, Wrocław 1973, poz. 633.

⁴²⁴ Zob. *Biblioteka Stanisława Augusta na Zamku Warszawskim. Dokumenty*, oprac. Jadwiga Rudnicka, Wrocław 1988.

⁴²⁵ Zob. Roman Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 295.

⁴²⁶ Ignacy Miączyński, *O dziesięcinach*, Kraków 1817.

⁴²⁷ Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje...*, *op. cit.*, s. 187-188.

Ten francuski historyk reprezentował historyczną szkołę historiografii, polegającą na zwracaniu bacznej uwagi na związki przyczynowo-skutkowe, kosztem chronologicznego uporządkowania narracji. Pod piórem Aemilianusa wybitni mężowie stanu, w tym francuscy święci, zaprezentowani zostali „na wzór rzymskich herosów”⁴²⁸.

Wyłom w doborze historyków pod kątem zaangażowania w zwalczanie innowierców uczynił Majchrowicz, powołując się na *Historia sui temporis*, omawiającą nowożytne dzieje Francji, Jacques’a Augusta de Thou. Jak podkreśla Dariusz Dolański:

Thuanus, choć katolik, charakteryzował się wypływającą z inspiracji humanizmu tolerancją i z wielką życzliwością odnosił się do protestantów, jawnie krytykując osiągnięcia soboru trydenckiego, szybko więc jego praca została zakwestionowana w Rzymie i znalazła się w indeksie ksiąg zakazanych, co spowodowało jej przychylne przyjęcie u protestantów, dla których była głównym źródłem informacji o pracach soboru. Mimo tej niejednoznaczności postaci i dzieła korzystali z niego Jan Poszakowski i Benedykt Chmielowski⁴²⁹.

Taki stosunek francuskiego historyka do innowierców nie był dla jezuitę przeszkodą, kiedy powoływał się na jego dorobek, pokazując „dowody” szczególnej życzliwości Boga dla domu Habsburgów (TSK, 1764, t. 4, s. 162).

Historiografia angielska

Jednym przedstawicielem historiografii angielskiej był Nikolas Sanders. Jezuita zdobywał wiedzę dotyczącą historii Anglii i Szkocji. Oprócz Majchrowicza do jego pism odwoływali się także Benedykt Chmielowski oraz Jan Poszakowski⁴³⁰. Autor *Historii o początkach odszczepieństwa Kościoła Anglikańskiego* charakteryzuje brytyjskiego historyka w sposób następujący:

Mikołaj Sanderus rodem był Angielczyk z diecezji Winchester z hrabstwa Surey. W młodych latach w Akademii Oxfordskiej albo Oxonieńskiej naprzód sam dobrze we wszystkich naukach postąpiwszy, został professorem prawa kanonicznego albo juris canonici, na którym urzędzie gorliwie bronił powagi Kościoła Chrystusowego, której przeciwko heretyckiej potędze mieczem wojującej nie mogąc w ojczyźnie swojej utrzymać, sam dobrowolnie obrał sobie wygnanie i przybył do Rzymu, gdzie jego zasługi i mądrość wielką u wszystkich znalazły estymację. Tam zostawszy kapłanem i doktorem *theologiae*, wzięty był do Koncilium Trydeńskiego od

⁴²⁸ *Ibidem*, s. 188.

⁴²⁹ Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 96.

⁴³⁰ Zob. *ibidem*, s. 72.

kardynała Hozjusza biskupa warmińskiego. Po tym Sanders udał się do Lowanium, gdzie będąc profesorem teologii skomponował wysmienite Opus w ośmiu księgach pod tytułem de Visibili Monarchia Ecclesiae. S. Pius piąty papież stamtąd przyzwał go znowu do Rzymu, a potem Grzegorz trzynasty uczynił go nuncjuszem swoim do Hiszpanii i Hibernii, gdzie około roku 1581 pracując w utrzymaniu Hibernów przy Wierze S. katolickiej w nędzy w lesie umarł⁴³¹.

Senders spisywał dzieje Anglii z perspektywy katolickiego duchownego opowiadającego się po stronie ruchu trydenckiego – oceniał politykę religijną Henryka VIII oraz Elżbiety Wielkiej więcej niż negatywnie, co bez wątpienia wpisywało się w ogólną wizję dziejów powszechnych kreśloną ręką Majchrowicza. Jezuita sięgał najpewniej tylko do jednego dzieła Sendersa *De origine ac progressu schismatis anglicani* wydanego po raz pierwszy w 1585 roku. Ostateczną wersję historii reformacji angielskiej do druku przygotował i uzupełnił inny popularny historyk angielski Edward Rishton. Historia Sendersa szybko zyskała popularność, w niedługim czasie wyszła po angielsku, włosku i francusku. Okoliczności jego śmierci przybliży cytowany przez Majchrowicza historyk zakonu jezuitów Tanner⁴³².

Oprócz historii Anglii Majchrowicz swoją uwagę skierował w stronę katolickiej Irlandii, wspominając, że upadek wiary katolickiej w Hibernii wiązał się jednoznacznie z ograniczeniem praw politycznych i wolności osobistej dla samych Irlandczyków. Jezuita miał wiedzę na temat antyangielskiej działalności Sendersa, który był jednym z inspiratorów powstania irlandzkiego separatysty Desmonda. Nie dziwi więc, że współcześni angielscy historycy widzą w Sendersie „nieprzejednanego kontrreformate”⁴³³.

Historiografia niderlandzka

Jedynym źródłem zagranicznym poświęconym w całości Polsce, do którego zaglądał Majchrowicz, było dzieło Andreasa Cellariusza (TSK, 1764, t. 1, s. 207, 208; t. 3, cz. 2, s. 197). Właściwe nazwisko uczonego to Andreas Kehler. Urodził się ok. 1596 roku w Heuhausen. Kształcił się w Heidelbergu, by po latach objąć stanowisko rektora gimnazjum w Hoorn, gdzie zmarł w 1655 roku.

⁴³¹ Jan Poszakowski, *Historia o początkach odszczepieństwa Kościoła anglikańskiego*, Warszawa 1748, cyt. za.: *ibidem*, s. 104.

⁴³² Zob. *Ibidem*, s. 104-105; Tanner Maciej, [w:] *Encyklopedia kościelna*, op. cit., t. 24, s. 337-338.

⁴³³ Alfred Leslie Rowse, *Anglia w epoce elżbietańskiej*, t. 2: *Ekspansja*, Warszawa 1976, s. 110.

Regni Poloniae, Magnique Ducatus Lituaniae po raz pierwszy wydane zostało w Amsterdamie w 1659⁴³⁴. Wydanie wileńskie z 1730 roku podał w wątpliwość Karol Estreicher⁴³⁵. O popularności tego geograficzno-historycznego traktatu świadczą kolejne jego wydania. Rok 1660 przyniósł holenderskie wydanie pracy Cellariusza. *Opis królestwa polskiego* trafił do czytelniczego obiegu także dzięki drukarni wileńskiej w 1760 w Wilnie, zaś rok później przedrukował je w Warszawie Mitzler de Koloff, włączając je do zbioru *Historiarum Poloniae*. Ten geograf, kartograf i astronom opisał w *Regni Poloniae* ziemie polskie, uwzględniając także kontekst historyczny. Informował czytelnika o granicach państwa i poszczególnych prowincji, strukturze administracyjnej, organizacji politycznej, położeniu geograficznym, zabytkach, kościołach, rodach szlacheckich, architekturze, a również o wypadkach dziejowych i historii poszczególnych obszarów⁴³⁶. Prawdopodobnie Cellarius nigdy nie był w Polsce, a swój opis oparł na Marcinie Kromerze, Aleksandrze Gwagninie, Szymonie Starowolskim oraz Lorenzu Müllerze⁴³⁷. Szymon Majchrowicz bodaj jako jedyny spośród historyków i erudyty doby saskiej odwołuje się do Cellariusza⁴³⁸. Może to stanowić argument dodatkowo uwiarygodniający tezę Estreichera o stosunkowo późnym polskim wydaniu dzieła. Popularność Cellariusza nie przeminęła wraz z formacją saską i wczesnooświeceniową. Julian Ursyn Niemcewicz w *Podróżach historycznych* konfrontuje obraz Polski sobie współczesnej z tym zapisanym na kartach *Regni Poloniae*.

⁴³⁴ Zob. Karol Estreicher, *op. cit.*, t. 14, Kraków 1896, s. 114-115.

⁴³⁵ Zob. *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, *op. cit.*, t. 3, s. 365. Karol Estreicher podaje w wątpliwość istnienie wileńskiego wydania dzieła Cellariusza. Zob. Karol Estreicher, *op. cit.*, t. 14, s. 114-115.

⁴³⁶ Zawartość dzieła referuje Jadwiga Kuczyńska następująco: „*Regni Poloniae... descriptio* nie odbiega od schematu wcześniejszych opisów Polski. Podobnie, jak *Polonia* Kromera czy Starowolskiego podzielone jest na dwie główne części. Pierwsza (s. 1-128), zatytułowana *Nova descriptio Regni Poloniae, et Regionum omnium, quae illud pertinent* (Nowe opisanie Królestwa Polskiego i wszystkich regionów, które do tego należą), to ogólny opis kraju, zawierający uwagi na temat położenia geograficznego, ludności, klimatu, wód. Nieco miejsca poświęca też autor rozwarstwieniu stanowi, obyczajom, siłom militarnym Rzeczypospolitej (przy czym, ze względów czasowych, najdłużej zatrzymuje się nad wojnami kozackimi). Omawiając ustrój polityczny kraju daje rys historyczny (dość krótki) Polski, począwszy od czasów legendarnych, aż do panowania Jana Kazimierza z tym, że najobszerniej mówi o czasach Zygmunta III i Władysława IV. Druga, obszerniejsza znacznie część (s. 129-605), zatytułowana *Singularum Provinciarum seu Regionum in Poloniae Regno particulares Descriptiones* (Częściowe opisanie pojedynczych prowincji czy to regionów w Królestwie Polskim), przynosi dokładne opisy poszczególnych województw i prowincji dawnej Rzeczypospolitej, z tym że podział przez niego dokonany nie odpowiada ściśle topograficznemu, ani politycznemu. W opisach tych zwracają uwagę różne wspomnienia związane z historią danego miasta, a także bardzo interesujące opisy licznych zabytków architektury. Do dzieła dołączone są ryciny 20 miast i mapa Polski”. Jadwiga Kuczyńska, *Mazowsze w łacińskim dziele A. Cellariusza Regni Poloniae... descripto z 1659 roku*, „Notatki Płockie” 1978, nr 4, s. 11-17.

⁴³⁷ Zob. *Ibidem*, s. 11.

⁴³⁸ Por. Dariusz Dolański, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 119.

Historiografia Towarzystwa Jezusowego

Majchrowicz korzystał przede wszystkim z dorobku historyków, których prace pisane były w związku z rozwojem ruchu kontrreformacyjnego (Baroniusz, Bossio), a także z nowożytnych hagiografów, których twórczość miała walor polemiczny w sporze z luteranami, kalwinami czy uranianami (*Martyrologium rzymskie*, Surius). Polski historyk oczywiście popularyzuje dorobek tych dziejopisów, których dzielił najmniejszy dystans wobec patrystycznych oraz średniowiecznych wzorów historycznych (Dufréne). Duchowny nie cofał się także przed manipulacją, polegającą na odpowiedniej selekcji materiału źródłowego. Wystarczy przywołać tutaj Jacques'a Auguste'a de Thou. Osobną kategorią dziejopisów, na których autorytecie się wspierał, byli historycy opisujący dzieje Towarzystwa Jezusowego. Mowa tutaj o Tannerze oraz Cordarze.

Maciej Tanner był wykładowcą teologii na Uniwersytecie Praskim. U szczytu swojej kariery został rektorem tejże uczelni, a pod koniec życia prowincjałem czeskim. Parał się teologią polemiczną oraz dążył do sformułowania jasnych zasad regulujących zachowanie wiernych w świątyni. Wskazówki te spisał w *Biczu Chrystusa na bezbożnych* (Praga 1672).

Jako historyk zajmował się dziejami Towarzystwa Jezusowego ze szczególnym uwzględnieniem biografii misjonarzy – męczenników jezuickich działających w Europie, Azji i Ameryce. Spisał je w dziele *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem in Europa, Asia, America* wydanym po raz pierwszy po łacinie w 1678 w praskiej drukarni. Praca ta zdobyła uznanie w środowisku jezuickim, do jej popularności niewątpliwie przyczyniło się jej niemieckie tłumaczenie z roku 1683. Martyrologiczna biografia wzbogacona została o liczne ryciny autorstwa jednego z najbardziej znanych czeskich malarzy doby baroku Karla Škréty, co wzmacniało perswazyjną wymowę dzieła, obliczoną na podkreślenie cnót członków Towarzystwa Jezusowego, wagi ich ofiary oraz uwypuklenie bestialstwa przeciwników chrześcijaństwa⁴³⁹.

Majchrowicz do Tannera sięgał wielokrotnie i robił to zupełnie zgodnie z duchem jego pism. Odwołanie się do współbrata służyło przekonaniu polskiego czytelnika o doniosłej roli misjonarzy jezuickich, a także pośrednio uwiarygodniało autora *Trwałości szczęśliwej królestw*.

Oprócz Tannera wiedzę o historii Towarzystwa Jezusowego czerpał Majchrowicz od współczesnego sobie jezuitę Giulia Cezara Cordary (1704-1785). Zaglądał do pierwszego

⁴³⁹ Zob. Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuite v Čechách*, Praga 1995, s. 159. Za pomoc w dotarciu do tej pracy oraz tłumaczenie jej fragmentów dziękuję dr Joannie Królak z Instytutu Sławistyki Zachodniej i Południowej UW.

tomu wydanego w Rzymie w 1750 roku dzieła *Historiae Societatis Jesu*, które swym zasięgiem chronologicznym obejmowało lata 1616-1633⁴⁴⁰. Z historii tej korzystali także uczniowie jezuickich kolegiów.

Cordara wsławił się żarliwą obroną reputacji jezuitów. W 1737 roku wydał satyrę skierowaną przeciwko wrogom Towarzystwa Jezusowego (*De tota graeculorum*)⁴⁴¹. Ze względu jednak na kontrowersje, jakie ta publikacja wywołała, Majchrowicz o niej nie wspomina.

6. Teologia kontrowersyjna i moralna. Majchrowicz wobec teologów epoki nowożytnej

Majchrowicz na stronach *Trwałości szczęśliwej królestw* odnowił tradycję teologii pozytywno-kontrowersyjnej, charakterystycznej dla doby kontrreformacji. Jezuita wspiera się na kontynuatorach myśli patrystycznej oraz ascetycznej. Przeglądając źródła nowożytne, można dostrzec wyraźnie dwie grupy pism. Traktaty polityczno-moralne wyrastające z ducha potrydenckiego oraz jezuickie dziełka teologiczne wyrażające ideały ascetyczne.

Jeśli idzie o kontrreformacyjnych ideologów, to znaczące miejsce w tym gronie zajmują Possevino, Bellarmini oraz częściowo Justus Lipsjusz, którego status odbiega od dwóch wymienionych autorów.

W kręgu ideologii kontrreformacyjnej

Nie tylko jako źródło, ale także jako niepodważalny autorytet i drogowskaz w prowadzeniu działalności polemicznej traktował Majchrowicz dzieło Possevina *Bibliotheca selecta*⁴⁴², które odgrywało rolę swoistego przewodnika dla wszystkich zaangażowanych w ruch anntyinnowierczy. Sama *Bibliotheca selecta* była odpowiedzią na innowierczy zbiór Konrada Gesnera *Bibliotheca universalis*. Possevino dał wskazówki dotyczące organizacji bibliotek i szkół jezuickich, wykaz literatury zalecanej ze względu na walory etyczne i teologiczne, rady mówiące o sposobie rządzenia państwem. Oprócz wykazu „pobożnych dzieł” jezuita wskazywał także na poprawne pod względem doktrynalnym tropy

⁴⁴⁰ Zob. Juliusz Cesar Cordara, [w:] *Encyklopedia kościelna...*, op. cit., t. 3, s. 500-501.

⁴⁴¹ Zob. Guido Cesarae Cordara, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, op. cit., t. 3, s. 588-589.

⁴⁴² Informację o działalności kontrreformacyjnej Possevina czerpię z opracowania Tadeusza Bieńkowskiego. Tadeusz Bieńkowski, „*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*” Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, [w:] *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, Wrocław 1970, s. 291-307.

interpretacyjne, szczegółowo omawiał problem właściwej recepcji dorobku antycznego. Sam ujawnił się jako zagorzały pogromca innowierców, zwolennik inkwizycji oraz palenia na stosie książek innowierczych. Wielokrotnie podkreślał, że cel filozofii, nauk wyzwolonych i przyrodniczych może być uzasadniony jedynie względami apologetycznymi, wyeliminować należało więc wszelką niezgodność między teologią a filozofią i nauką, co wiązało się z postulatem pozbawienia „świeckiego charakteru różnych dziedzin wiedzy, literatury i sztuki”⁴⁴³. Nauka mogła być użyteczna dopiero wtedy, kiedy dała się wpisać w ramy teologiczne. Possevino względnie pozytywnie wypowiadał się o prawosławiu, u Majchrowicza natomiast problem Rosji oraz panującej tam religii nie pojawia się zupełnie.

Twórca pozostał wierny zaleceniom renesansowego uczonego, zalecając wnikliwą lekturę ojców Kościoła i Pisma Świętego jako panaceum na szerzące się tendencje laicyzacji kultury, wynikające z „zarzucenia średniowiecznych tradycji chrześcijańskich i bezkrytycznego entuzjazmu dla pogańskiej kultury antycznej”⁴⁴⁴.

Praca ta cieszyła się szczególną popularnością nad Wisłą i przez wiele lat wykorzystywana była w praktyce przez nauczycieli i rektorów szkół jezuickich. Warto przy tej okazji zaznaczyć, że Possevino dedykował część tomów *Bibliotheca selecta* królowi Zygmuntowi III Wazie, ponieważ uważał, że ze względu na znaczącą obecność żydów, luteran oraz arian jezuici winni uznać Rzeczpospolitą za kraj misyjny. Jedynym polskim autorem zalecanym w *Bibliotheca selecta* był Marcin Kromer, z którego obficie czerpał Majchrowicz.

Kolejnym przedstawicielem ideologii kontrreformacyjnej obecnym na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* był jezuita Robert Bellarmino⁴⁴⁵, którego poglądy ukształtowały styl polemiki z innowiercami. Bellarmino z inicjatywy papieża Piusa V i Klemensa VIII opracował historię Kościoła, która miała przede wszystkim walor polemiczny, biorący w obronę instytucję Kościoła.

⁴⁴³ Zob. *Ibidem*, s. 294.

⁴⁴⁴ Zob. *Ibidem*, s. 299.

⁴⁴⁵ Współczesny znawca spuścizny Roberta Bellarmina charakteryzuje jego życie i twórczość w sposób następujący: „Robert Bellarmino pochodził z bogatej tokańskiej rodziny i był bratankiem papieża Marcelina II. W roku 1560 wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i po odbyciu nowicjatu studiował filozofię w Collegium Romanum (...), a następnie teologię na uniwersytecie w Padwie. (...) W roku 1676 został wezwany do rzymskiego Collegium Romanum na katedrę teologii pozytywno- kontrowersyjnej. Wykładał tam przez sześć lat. (...) Papież Sykstus V i Grzegorz XIV zlecili mu prace nad wzorowym wydaniem *Wulgaty*. W roku 1579 Klemens VIII mianował go swoim głównym konsultantem teologicznym. (...) W roku 1603 Bellarmino objął urząd arcybiskupa Kapui” (Piotr Krasny, *Nauka św. Roberta Bellarmina o roli dzieł sztuki w życiu Kościoła*, „Folia Historiae Artium. Seria Nova” 2007, t. 11, s. 47). ”.

Nazwisko arcybiskupa Kapui pojawia się u Majchrowicza w kontekście rozważań na temat znaczenia ksiąg pobożnych dla rozwoju moralnego katolika. Pisarz, wspierając się na autorytecie Bellarmina, argumentował, że katolik winien sięgać jedynie po książki prezentujące wizję teologiczną i historyczną zgodną z oficjalnym stanowiskiem Kościoła. Jezuita odnosi się do jego dorobku z ogromnym szacunkiem. Píše na przykład:

O wszystkich tajemnicach i każdej z osobna, z tej i z owej strony, czytaj w doskonalszych nade mnie pisarzach, którzy te rzeczy umyślnie pisali, a osobliwie w Robercie Bellarminie, tego ci zalecam, tam znajdziesz z radością doskonale światło objaśniające we wszystkich trudnościach wiary (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 261).

Tymi słowami autor *Trwałości szczęśliwej królestw* zachęcał do lektury popularnego potrydenckiego katechizmu Bellarmina. Sam opierał się na nim w tej części swojego dzieła, w której poruszał problem natury grzechu. Majchrowicz znał zapewne również monumentalne i niezwykle popularne (dwadzieścia wydań w ciągu trzydziestu lat) dzieło tego kontrreformacyjnego myśliciela *Disputationes de controversiis christianae fidei* wydawane między rokiem 1586 a 1593.

Jezuita, odwołując się do pism Bellarmina, pozostaje nadal w kręgu teologii polemiczno-kontrowersyjnej⁴⁴⁶, której ambicją było przede wszystkim zwalczanie ideologii wrogich katolicyzmowi oraz odnawianie tożsamości katolickiej realizowane poprzez imperatyw powrotu do źródeł teologicznych, przy jednoczesnym włączaniu dorobku humanizmu renesansowego i wtórnie także antycznego. Majchrowicz naśladował styl polemiczny Bellarmina, polegający na szukaniu kontrargumentów przeciwko przeciwnikom ideologicznym bezpośrednio w Piśmie Świętym. Strategia ta oczywiście miała swoje uzasadnienie w walce z protestantami, którzy nie podważali nigdy świętości Biblii, natomiast w walce z ideologią oświeceniową nie miała już tak dużej siły oddziaływania.

Obecność św. Roberta u Majchrowicza wynikała z trzech źródeł. Po pierwsze z prób ożywienia wzorów kontrreformacyjnych, polegających na stosowaniu argumentacji wykształconej na gruncie teologii kontrowersyjno-polemicznej. Po drugie z silnych związków świętego Roberta z Polską⁴⁴⁷, po trzecie z jego przynależności do Towarzystwa Jezusowego.

Omawiając wpływ ideologów kontrreformacyjnych na warstwę ideologiczną *Trwałości szczęśliwej królestw*, wspomnieć należy o postaci Marchanta, francuskiego jezuitę,

⁴⁴⁶ Zob. Piotr Krasny, *Visilia signa ad pi etatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010, s. 52.

⁴⁴⁷ Zagadnieniu temu osobną pracą poświęcił Stanisław Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami*, Kraków 1928.

teologa, autora popularnego katechizmu wydanego po raz pierwszy nad Wisłą w 1648 roku w krakowskiej drukarni Łukasza Kurpisza pt. *Katechizm albo nauka chrześcijańska*⁴⁴⁸, będącego przeróbką większej rozprawy *Hortus pastorum sacrae doctrinae* lub, jak tego chce Estreicher, *Praxis catechistica*. Majchrowicza w twórczości Marchanta najbardziej interesują katechizmowe egzemplarze. To za nim polski jezuita powtórzył przestrożę przed niedochowaniem „tajemnic Kościoła”, którą wypowiedzieć miała św. Hildegarda (TSK, 1764, t. 3, cz. 1, s. 2).

Układ *Katechizmu* niewiele różnił się do innych tego typu wydawnictw, które wyszły spod pióra Kanizjusza czy Bellarmina. Stanowi on przykład przenikania się duszpasterskiej roli katechizmu z dziełem teologicznym⁴⁴⁹. Jan Zbigniew Słowiński zawartość dziełka francuskiego teologa charakteryzuje w następujący sposób:

Katechizm albo nauka chrześcijańska” składa się z 32 rozdziałów, omawiających kolejno następujące kwestie: źródła wiary (Pismo św. i Tradycja), artykuły wiary (Skład apostołski), modlitwa i jej warunki (Modlitwa Pańska i Pozdrowienie anielskie), grzechy przeciwko Duchowi Świętemu, odpusty, przykazania Boże i kościelne, sakramenty, grzechy główne, uczynki miłosierne, błogosławieństwa i rady ewangeliczne, rzeczy ostateczne⁴⁵⁰.

Argumentów do zwalczania heretyków dostarczał Majchrowiczowi także włoski jezuita Paulo Segneri, który swoim autorytetem miał zaświadczyć, że Luter tak jak wcześniej Szymon Czarnoksiężnik miał bezpośredni kontakt z szatanem, co wpisywało się w starochrześcijańską koncepcję heretyka jako tego, który działa z natchnienia sił piekielnych.

Paolo Segneriego, jeśli pokusić się o wskazanie analogii do polskiej przestrzeni kulturowej, można nazwać włoskim Piotrem Skargą. W pamięci potomnych pozostał jako „jeden z najznakomitszych mówców kościelnych”⁴⁵¹. Włoch szczególnie dbał o widowiskowość swoich wystąpień kaznodziejskich, cieszył się dużą popularnością wśród prostego ludu⁴⁵² oraz dużym uznaniem w Towarzystwie Jezusowym. U szczytu swojej kariery został teologiem trybunału papieskiego oraz kaznodzieją na dworze papieża Innocentego XII. Żywo interesował się pismami ojców Kościoła. Do historii przeszedł jako autor zbiorów kazań oraz instrukcji spowiedniczych przeznaczonych dla duchowieństwa. Jego *Nauka dla*

⁴⁴⁸ Zob. Maria Juda, *Przywileje drukarskie w Polsce*, Lublin 1992, s. 78.

⁴⁴⁹ Zob. Mieczysław Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996, s. 15.

⁴⁵⁰ Zob. Jan Zbigniew Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 137.

⁴⁵¹ Segneri Paweł, [w:] *Encyklopedia kościelna...*, op. cit., t. 24, s. 601.

⁴⁵² Zob. *Historia literatury włoskiej*, red. Piotr Salwa, Warszawa 1997, t. 1, s. 336-337.

poczynającego słuchać spowiedzi została wydana w Wilnie w roku 1740, na polski przetłumaczył ją Wojciech Tylkowski. Korzystały z niej zastępy spowiedników, szczególnie ci działający wśród chłopów i mieszczan⁴⁵³.

Obecność Segneriego u Majchrowicza traktować należy jak zabieg perswazyjny, polegający na przywołaniu duchownego cieszącego się dużym autorytetem i międzynarodową popularnością, nie bez znaczenia jest także fakt, że Segneri był członkiem Towarzystwa Jezusowego.

Zachodnioeuropejska teologia polityczno-moralna

Listę zachodnioeuropejskich pisarzy politycznych otwiera Justus Lipsjusz. Odcisnął on niezatarte piętno na kulturze polskiej epoki baroku i wczesnego oświecenia, pojawia się u Majchrowicza w kontekście rozważania cnót kardynalnych. Recepcja Lipsjusza u Majchrowicza była selektywna, gdyż jedynie niektóre idee głoszone przez tego uczonego humanistę dawały się wtłoczyć w ramy światopoglądu reprezentowanego przez jezuitę.

Majchrowicz odwoływał się do traktatu *Monitia et exempla politica*, wybierając z nich te wątki, które głosiły koncepcje podporządkowania dziejów państw i narodów Opatrzności oraz demokratyzując zalecania moralne, odnosząc je nie do monarchów, a do całego narodu szlacheckiego. Warstwę ideową dzieła Lipsjusza charakteryzuje Justyna Dąbkowska-Kujko w następujący sposób:

Napomnienia jasno artykułują rolę religii jako źródła cnót (zwłaszcza sprawiedliwości, umiarkowania, pokory i łaskawości) i jako skutecznego narzędzia sprawowania władzy (...) oraz moralnego czynnika kształtującego dusze i obyczaje tak panujących, jak i podwładnych, jako wreszcie źródła nagrody za pobożność, jaką jest prawomyślność, potęga i bezpośrednia „kuratela” nad człowiekiem prawdziwie miłującym Stwórcę. A dalej uwypuklają one tożsamość pojęć „fatum” i „Opatrzność” oraz aktywizm duchowy i wagę działania, przy jednoczesnym wyakcentowaniu stałości duchowej i wewnętrznej uległości wobec boskich wyroków. (...) W *Monitach* Lipsjusz wykorzystał o wiele więcej niż we wcześniejszych swych pracach greckiego i łacińskiego piśmiennictwa doby pochrystusowej. Jest więc tu Orygenes, jest św. Augustyn, jest Tertulian, są Minucjusz Feliks, Grzegorz Nicefor, św. Bernard i inni⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Zob. Tomasz Wiślicz, *Spowiedź chłopu w Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik Historyczny” 2001, nr 4, s. 68-72.

⁴⁵⁴ Justyna Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010, s. 360

Ta wyraźna predylekcja Lipsjusza do literatury patrystycznej, ujawniająca się tak wyraźnie w *Napomnieniach*, być może zaważyła na tym, że to do tego, a nie do wcześniejszych dzieł, sięgał Majchrowicz.

Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* Lipsjusz stał się orędownikiem cnoty męstwa, która znalazła swoje źródło w refleksji etycznej Arystotelesa i Cyserona. Podkreślić jednak należy, że zbieżności światopoglądowe Lipsjusza i Majchrowicza nie ograniczają się jedynie do pochwały cnót kardynalnych, ale obejmują także takie zagadnienia, jak programowy antymachiawelizm, etyczno-religijna koncepcja władzy, a także postulat stworzenia państwa monowyznaniowego, różni ich natomiast stosunek do absolutyzmu⁴⁵⁵.

Poznanie poglądów sławnego Niderlandczyka pomaga zrozumieć majchrowiczowski stosunek do stoicyzmu. Jak wspomniano wcześniej, jezuita akceptuje schrystianizowaną wersję stoicyzmu z tym samym zastrzeżeniem, które czyni Lipsjusz. Dla obu bowiem „bierne oczekiwanie szczęścia uznać należy” za brak rozsądku, obaj zaś zalecają aktywne zwalczanie niebezpieczeństw, w czym ujawniać się ma cnota męstwa (*virtus*)⁴⁵⁶.

Lipsjusz cieszył się szczególnym uznaniem w środowisku jezuickim. Possevino rekomendował jego dzieła do obowiązkowego zestawu lektur w szkołach jezuickich. Spuścizna Lipsjusza pozostała żywa aż do schyłku wieku osiemnastego, kiedy to w odstępie zaledwie pięciu lat przetłumaczono i wydano *Monitia et exempla politica* (1790, 1795)⁴⁵⁷.

Jezuicie argumentów zaświadczających o świętości Kościoła katolickiego dostarczał słynny teolog i prawnik Ludwik Thomissian. U szczytu kariery duchownej pełnił obowiązki wiceprefekta biblioteki watykańskiej i kardynała. Rozgłos przyniosła mu praca poświęcona historii prawa kanonicznego *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les Bénéfices et les Bénéficiaires* wydana w Paryżu w 1678 roku⁴⁵⁸. W pracy tej oratorian dowodził, że pozycja Kościoła katolickiego wynika nie tylko z umocowań w Piśmie Świętym, ale także z długiej tradycji historycznej. Jako dowody na uargumentowanie swojej tezy przywoływał liczne fakty z historii kościelnych. Thomissian zwalczał przy tym gallikanizm, otwarcie opowiadając się po stronie uniwersalizmu instytucji Kościoła oraz niezależności papieża⁴⁵⁹.

Do wymienionego wyżej dzieła Majchrowicz odsyłał kilkakrotnie w tomie IV *Trwałości szczęśliwej królestw*, broniąc przywilejów majątkowych Kościoła, które są jego

⁴⁵⁵ Zob. *Ibidem*, s. 199-230, 367-488.

⁴⁵⁶ Zob. Estera Lasocińska, *Filozofia moralna w Politykach Pańskich Justusa Lipsjusza*, „Barok” 2008, nr 2, s. 19.

⁴⁵⁷ Zob. Justyna Dąbkowska-Kujko, *op. cit.*, s. 417.

⁴⁵⁸ Zob. Thomissian Ludwik de, [w:] *Encyklopedia kościelna...*, *op. cit.*, t. 28, s. 470-472.

⁴⁵⁹ Zob. Ignacy Subera, *Metodologia historyczno-prawna*, Warszawa 1978, s. 17.

zdaniem niezbędne do właściwego wywiązywania się z obowiązków troski o zbawienie wiernych, stania na straży moralności oraz dbania o szczęśliwość państw i narodów. Próby ograniczenia wpływów Kościoła traktował jezuita jak atak na uświęconą tradycję oraz sprzeniewierzenie się woli Boga.

Refleksję politologiczno-moralną o wyraźnym zabarwieniu antymachiawelicznym uzupełnia dziś dzieło mało znanego autora Franciszeka Alberta Pelzhofera (1643-1710) – drugorzędnego pisarza politycznego, który zrobił karierę na dworze cesarza Albrechta⁴⁶⁰. Do historii przeszedł jako autor *Tractatus historico-politicus de armandia sive arte bellica et olea pacis* oraz *Arcana status*. Majchrowicz zaleca lekturę Pelzhofera wszystkim monarchom jako remedium na szerzący się machiawelizm. Duchowny mówi wprost: „Daj Boże, aby go czytali i naśladowali politycy teraźniejsi!” (TSK, 1764, t. 4, s. 90). Twórczość niemieckiego moralisty oscyluje wokół obowiązków władcy, akcentuje rolę etyki chrześcijańskiej w życiu publicznym. W Polsce dzieła Pelzhofera popularyzował autor gramatyki polsko-francuskiej Stanisław Dąbrowski⁴⁶¹, zalecał ją swoim uczniom w ramach kształcenia moralnego także Stanisław Konarski⁴⁶². Oddziaływanie myśli politycznej Pelzhofera zaznaczyło się w czasie konfederacji barskiej, kiedy to popularnością cieszyła się teza głosząca, że moralnym obowiązkiem szlachty jest „opór przeciw bezbożnej komendzie”⁴⁶³. Powinność tę barzanie, podobnie jak Pelzhofer, wywodzili z interpretacji Biblii.

Oprócz Pelzhofera jezuita wśród autorów wymienia Franza Partingera. Majchrowicz dowodząc szczególnego przywiązania Węgrów, Szwedów, Anglików i Szkotów do wiary katolickiej z czasów przedkontreformacyjnych, a później opisując stopniowe sukcesy ruchu protestanckiego w tych krajach, odwołuje się do dzieła austriackiego jezuitę Franza Partingera autora dzieła teologicznego *Ratio status animae*, które charakteryzuje następująco: „Jest to książka z pozwoleniem zwierzchności wydana najpierw na Węgrzech, potem przedrukowana na Auguste Videlicoru, Coloniae, Vratislaviae” (TSK, 1764, t. 1, s. 127). Majchrowicz korzystał, jak przyznaje, z pierwszego wydania, które wyszło spod prasy

⁴⁶⁰ Stanisław Grzybowski, opisując związki Pelzhofera z Majchrowiczem, wskazuje na *Arcana Status*, natomiast w tekście *Trwałości szczęśliwej królestw* pojawiają się dowołania do wydanego w 1713 roku traktatu historyczno-politycznego, z oznaczeniami „*Traktat politico de religione*” oraz „*Trakt. de Religi.*” (TSK, 1764, t. IV, s. 90, 104). Por. Stanisław Grzybowski, *Spóźniona synteza księdza Szymona Majchrowicza*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*”, seria A, z. 7, Warszawa 1965, s. 145.

⁴⁶¹ Zob. Karol Estreicher, *op. cit.*, t. 4, s. 523-524.

⁴⁶² Zob. Stanisław Konarski, *O szkołach*, [w:] *Oświeceni o literaturze*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Zbigniew Goliński, Warszawa 1993, s. 45; Lech Słowiński, *Odważni mądrością. O reformatorach edukacji i nauki polskiej w dobie oświecenia*, Poznań 1988, s. 34, 55.

⁴⁶³ Władysław Konopczyński, *Konfederacja barska*, Warszawa 1991, t. 1, s. 862.

drukarskiej w Trnawie w 1715 roku. Dzieło w krótkim czasie doczekało się paru wydań. Wydano je między innymi w 1755 roku.

Partinger urodził się 14 stycznia 1675 roku. W wieku 15 lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Przez większość życia działał na terenie dzisiejszej Słowacji i Węgier. Zmarł w 28 października 1727 roku w Wiedniu. Do historii przeszedł przede wszystkim jako autor popularnych kazań wydanych w języku niemieckim, w których rozważał cnoty „świętych i przyjaciół Boga”⁴⁶⁴. To właśnie na działalność kaznodziejską zwracali uwagę dziewiętnastowieczni badacze jego spuścizny⁴⁶⁵.

Majchrowicz w kontekście rozważań na temat teologicznego, etycznego i historiozoficznego sensu obrony wiary chrześcijańskiej powołuje się na dzieło *De primis et ultimis temporibus*, wydane w Augsburgu w 1719 roku. Napisał je hiszpański jezuita Jan Ulloa (1639-ok. 1721) profesor filozofii i teologii. Wykładał na uniwersytetach hiszpańskich i włoskich. Zajmował się teologią katolicką i logiką.

Majchrowicz włącza w obręb swoich rozważań supremacyjną koncepcję Ulloi, wspartą na myśli świętego Tomasza, wedle której ostateczną władzę nad biegiem wydarzeń historycznych sprawuje Bóg i On także ostatecznie zadecyduje o końcu historii⁴⁶⁶. Majchrowicz poglądy teologa streszcza następująco: „Prędzej czy później świat ten zginąć musi, o tym wiedzieć nam trudno. Atoli po znakach Bóg się nam miarkować kazał, między którymi kładzie wielkie zepsucie narodów” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 152).

Zachodnioeuropejska teologia moralno-ascetyczna

Wielu wyżej wymienionych autorów swoje rozważania uzupełniało refleksją *stricto* teologiczną. Majchrowicz oprócz teologii kontrowersyjnej propagował jezuicką teologię moralną, będącą refleksem scholastyki etycznej (św. Tomasz), schrystianizowanej wersji moralności stoickiej oraz surowej moralności ascetycznej. Reprezentantami tego zespołu idei byli: Jeremiasz Drexel, Diego Alvarez de Paz, Jacques Marchant, Carlos Giorgio Rossignoli, János Nadasi.

Jeremiasz Drexeli – pisarz ascetyczny i teolog niemiecki, porzucił protestantyzm na rzecz katolicyzmu. Oprócz kariery zakonnej udało mu się pełnić funkcję nadwornego

⁴⁶⁴ Zob. Franz Partinger, *Ehr- und Tugendcron Aller Heiligen, und Gerechten Gottes Freunden*, Augsburg 1722.

⁴⁶⁵ Zob. Johann Nepomuk Brischar, *Die katholischen Kanzelredner Deutschlands*, Schaffhausen 1870, s. 329; Theodor Wiedemann, *Allgemeine Literatur-Zeitung zunächst für das katholische Deutschland*, Wiedeń 1870, s. 209.

⁴⁶⁶ John P. Doyle, *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven 2012, s. 80.

kaznodziei na dworze Maksymiliana I Bawarskiego. Opierając się na *Ćwiczeniach duchowych* św. Ignacego, napisał ok. trzydziestu traktatów ascetycznych. Cieszył się nad Wisłą ogromną popularnością. W Polsce wydano jego następujące dzieła: *Trybunał Chrystusów* (Kraków 1637), *Wieczność piekielna* (Kraków 1640), *Słonecznik albo porównanie woli ludzkiej z wolą Bożą* (Kraków 1649), *Recta intentio omnium humanarum actionum* oraz *Uwagi o wieczności* (oba wydane także w stolicy Małopolski w 1771 roku)⁴⁶⁷. Sława Drexela nie ograniczała się do jednego regionu. Egzemplarze jego prac odnotowali badacze dawnych księgozbiorów także na Mazowszu⁴⁶⁸.

Zwykle nazwisko Jeremiasza Drexela wymienia się w kontekście barokowych zapatrywań na śmierć⁴⁶⁹, Majchrowicz zaś traktuje pisma ascetyczne swojego współbrata zarówno jak wypowiedź teologiczną, jak i dokument historyczny. W rozdziale poświęconym cnotom kardynalnym, za Drexelem wymienia zasługi poszczególnych władców historycznych, którzy mieli być ucieleśnieniem skromności, szczodrości czy wdzięczności (TSK, 1764, t. 4, s. 413-423).

Wśród autorytetów teologicznych związanych z Towarzystwem Jezusowym nie zabrakło hiszpańskiego mistyka i moralisty Diega Alvareza de Paza. Swojego współbrata wzmiankuje Majchrowicz, snując rozważania o cnocie cierpliwości; za iberyjskim duchownym poucza, że „cierpliwość jest serca odważnego trwałość” (TSK, 1764, t. 4, s. 441).

Diego de Paz pochodził z Toledo, od 1578 roku przebywał w szeregach jezuitów. W Peru wykładał filozofię, teologię i biblistykę. W 1618 roku wydano w poznańskiej drukarni jego dzieło pt. *O wykorzenieniu złego i pomnożeniu dobrego*. Książka zawierała pouczenia moralne oraz zestaw ćwiczeń duchowych, których efektem miała być dojrzałość chrześcijańska. Dziełko to przez lata cieszyło się dużą popularnością w środowiskach zakonnych w Małopolsce⁴⁷⁰, a także służyło jako podręcznik do wychowania moralnego w szkołach Komisji Edukacji Narodowej⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Ludwik Grzebień, *Drexeli Jeremias*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, op. cit., t. 4, s. 210.

⁴⁶⁸ Beata Sternik, *Krąg intelektualny zakonu braci mniejszych kapucynów na przełomie XVII i XVIII wieku*, [w:] *Seminaria staropolskie*, red. Roman Krzywy, Warszawa 1997, s. 155.

⁴⁶⁹ Andrzej Vincenz, *Wstęp*, [w:] *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, Wrocław 1989, red. tenże, s. XCIII; Jacek Sokołowski, *Staropolskie zaświaty*, Wrocław 1994, s. 194-195.

⁴⁷⁰ Janusz Królikowski, *Mistyka hiszpańska w Starym Sączu. Z dziejów mistyki w Polsce*, „Studia Regionalne” 2008, z. 2, s. 258-259.

⁴⁷¹ *Raporty szkół niższych i parafialnych 1776-1793*, red. Teodor Wierzbowski, Warszawa 1908, s. 2.

Majchrowicz czytał także prace Karola Grzegorza Rossignoli, nauczyciela retoryki, teologii i biblistyki, rektora kolegium w Mediolanie⁴⁷². W trzecim tomie *Trwałości szczęśliwej królestw* znajdujemy odwołanie do szesnastego rozdziału traktatu *O miłości Bożej* zaczerpniętego z dziełka Rossignoliego *Prawdy wieczne* wydanego w 1701 w Warszawie, następnie zaś Kaliszu. Do 1918 roku dziełko to miało minimum sześć wydań⁴⁷³. Włoski jezuita, pisząc je, opierał się na przekazach Ojców i Doktorów Kościoła⁴⁷⁴.

Uwagę Majchrowicza przykuł fragment przedstawiający historię błogosławionego Rajmunda Lullusa, który to zgodnie z hagiograficznym przekazem miał nawrócić się ku miłości Bożej dzięki zrozumieniu przemijalności miłości ziemskiej i kruchości kobiecego piękna. Rossignoli historię katalońskiego franciszkanina przedstawia w następujący sposób:

Nie było może człowieka równie jak on skłonnego i przyzwyczajonego do różnych miłości. Między innymi słabościami była i ta, że zakochał się tak bardzo w jednej zacnej pannie, że prawie szaleć począł, i sprawdziło się na nim wiadome owo przysłowie: nierozum kochającego – nierozum szalonego. Dnia jednego jadąc na koniu bardzo bogato przybranym, spostrzegł osobę ulubioną wchodzącą do kościoła, i zapalony ślepą miłością, bez względu na święte ołtarze i przenajświętszy Sakrament, wpadł do kościoła na koniu i tam począł na nim dokazywać i popisywać się. (...) Zmartwiła się bardzo tą rzeczą młoda panna i postanowiła mędrszym lekarstwem rozkochanego młodzieńca uleczyć. Wyjednaawszy albowiem pozwolenie od kogo należało, wezwała go na ustronie, i spojrzawszy na niego na wpół z gniewem, na wpół z litością, odkryła przed nim piersi swoje, całe skancerowane, brzydko nadgnite, wydające smród nieznośny, i ciekące ropą obrzydliwą. (...) Rajmund na ten widok tak zdumiał się i zadrżał. (...) W jednym momencie uczuł się przemienionym. A tak w miarę jak ustępowała z serca jego miłość ziemska, rozpalala się w nim miłość boska⁴⁷⁵.

Fragment ten omówiony przez Majchrowicza posłużył mu jako pretekst do sformułowania ostrzeżeń przed pożądliwością wieku młodzieńczego oraz zgubnym wpływem miłości ziemskiej na moralność młodzieńca. Słowa swoje jezuita kierował do rodziców, którzy winni ustrzec swoich synów przed negatywnymi konsekwencjami ulegania namiętnościom ciała. Majchrowicz, wpisując się w tradycję sięgającą czasów Jana Chryzostoma, głosił, że zagrożeniem dla rodziny jest skłonność do rozpusty.

Majchrowicz być może jeszcze z okresu koszyckiego znał postać węgierskiego jezuickiego teologa, związanego z Uniwersytetem w Tarnawie Jánosa Nádasiego.

⁴⁷² Rossignoli Karol Grzegorz, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Stanisław Gall et al., t. 33-34, Warszawa 1914, s. 310.

⁴⁷³ Karol Rossignoli, *Prawdy wieczne*, tłum. H. Jackowski, Kraków 1918, s. 1.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, s. 5.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, s. 374-376.

Najpopularniejszym jego dziełem było kilkakrotnie wznawiane *Annus coelestis*⁴⁷⁶. Nadasi wykładał retorykę, filozofię i teologię. Redagował w Rzymie *Annuae Literae Soc. Jesu*⁴⁷⁷. Ten węgierski teolog tworzył przede wszystkim dzieła ascetyczne⁴⁷⁸, wykorzystywane także na potrzeby szkolnego teatru jezuickiego⁴⁷⁹.

7. Wnioski

Powyższe ustalenia pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że utrwalone w badaniach sądy na temat istoty twórczości historycznej Majchrowicza opierały się na wybiórczo potraktowanych źródłach. Badacze akcentowali odwoływanie się do ideologów sarmatyzmu, zwracali uwagę na rzekome odwołania do Bousseta, pomijając tym samym większą część tradycji kulturowej ożywianej przez jezuitę. Przyczyn takiego stanu rzeczy szukać należy w tym, że *Trwałość szczęśliwą królestw* odczytywano z pominięciem tych części dzieła, które omawiały kwestie teologiczne oraz dzieje powszechne.

Podkreślić należy, że dzieło Majchrowicza ma przede wszystkim wymiar teologiczny, o czym świadczą liczne nawiązania do Pisma Świętego oraz literatury patrystycznej. Bez identyfikacji tychże przywołań niemożliwe jest pełne odczytanie sensów zawartych w traktacie.

Kolejnym istotnym źródłem dla jezuitę był dorobek teologii pozytywno-kontrowersyjnej, zorientowanej na walkę z innowiercami, jedność Kościoła oraz sformułowanie jednoznacznego stanowiska w sporach dotyczących porządku społecznego, źródeł i modelu funkcjonowania władzy oraz określonej wizji sensu dziejów.

Jednym z kryteriów doboru źródłowego był związek autora z Towarzystwem Jezusowym. Majchrowicz przyjął rolę apologety zakonu jezuitów, o czym dobitnie świadczy fakt mówienia o dokonaniach współbraci językiem średniowiecznej hagiografii martyrologicznej.

Majchrowicz jest więc przede wszystkim religijnym fundamentalistą, postulującym powrót do nauki Ojców i Doktorów Kościoła, spadkobiercą tradycji kontreformacyjnej, powtórnie wykorzystanej do walki z ideologią oświeceniową, a także reprezentantem

⁴⁷⁶ Leszek Hensel, *Kultura szlachecka w Europie Środkowo-Wschodniej w I połowie XVIII w.*, Wrocław 1986, s. 261.

⁴⁷⁷ *Encyklopedia kościelna*, op. cit., t. 15, s. 388-389.

⁴⁷⁸ *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, t. 10, Warszawa 1901, s. 390.

⁴⁷⁹ Jan Okoń, op. cit., Wrocław 1970, s. 43.

ideologii ignacjańskiej, obrońcą interesów Towarzystwa Jezusowego i Kościoła.

Przeformułować więc należy tradycyjne konteksty, w których pojawia się postać jezuity. Istota publicystycznego sporu, w którym aktywnie uczestniczy Majchrowicz, nie leży wcale w ścieraniu się formacji saskiej reprezentującej ideologię konserwatywno-sarmacką ze zwolennikami modernizacji, lecz w konflikcie religijnego fundamentalizmu z doktryną oświeceniową, stanowi to reakcję na kryzys światopoglądowy wywołany wzrastaniem nowych modeli filozoficznych i intelektualnych.

Majchrowicz stworzył nie tyle dzieło historyczne, ile pewną sumę ogólnokulturową, obejmującą swym zasięgiem tradycję schrystianizowanego antyku, chrześcijańskiej koncepcji państwa i narodu ugruntowanej w refleksji św. Augustyna, Salwiana z Marsylii czy św. Ambrożego, etyki tomistyczno-arystotelesowskiej wspartej na neostoicyzmie, surowej moralności i obyczajowości postulowanej przez Ojców Kościoła. Także dzięki przyjrzeniu się źródłom precyzyjniej można określić gatunkową strukturę dzieła, która jako wypowiedź synkretyczna czerpie ze wzorców wczesnochrześcijańskiej homiletyki i apologetyki, historii kościelnej, chrześcijańskiej kroniki świata, bizantyjskiej historii barwnej, dysputy polemicznej, mowy antyinnowierczej, katechizmu, wzorców hagiograficznych i martyrologicznych czy w końcu traktatów moralno-ascetycznych i polityczno-społecznych.

Rozdział VI

Trwałość szczęśliwa królestw na tle polskiego piśmiennictwa – perspektywa źródłoznawcza

W badaniach nad twórczością Majchrowicza zwrócono częściowo uwagę na związki jezuitów z historykami zachodnioeuropejskimi⁴⁸⁰, bardzo mało miejsca poświęcono natomiast wpływom rodzimym. Usytuowanie Majchrowicza wobec tradycji jest możliwe właśnie dzięki identyfikacji odwołań do innych autorów. Działanie to służyć ma nie tylko wskazaniu źródeł, na których wspierał się erudyta, ale także uzmysłowić jego dialog zarówno ze spuścizną wieków, jak z autorami mu współczesnymi. Celem niniejszych rozważań nie jest wyłącznie tropienie zapożyczeń czy znajdowanie wpływów w *Trwałości szczęśliwej królestw*, ale przede wszystkim odkrywanie sensów dzieła na tle twórczości innych autorów. Sam Majchrowicz nie ułatwił lektury, gdyż posługiwał się niekonsekwentnie odsyłaczami do źródeł. Kieruje on do odbiorców następującą prośbą:

Dla większej w czytaniu wygody imiona pisarzów, z których dochodziłem prawdy, nie po każdej, o której piszę rzeczy, ale pospolicie razem przy dokończeniu mowy; stąd jeżeli by łaskawy czytelniku, o której rzeczy najobszerniejszej wiadomości pragnął albo chciał doświadczyć prawdy, gdy czego nie znajdziesz w jednego pisarza księgach, patrz w drugim albo w trzecim z wyrażonych znakami (TSK, 1764, t. 1, s. 62).

Ten dość nonszalancki stosunek do aparatu krytycznego zmuszał do podjęcia wysiłku bychograficznego⁴⁸¹.

Pisarz korzystał zarówno z pism historyków, pedagogów, teologów, kaznodziejów, jak i filozofów. Do rozważań włączał także epikę historyczną. Znajdziemy u niego odwołania do średniowiecznych kronik i osiemnastowiecznych pism polemicznych i publicystycznych. Autorzy, a w przypadku utworów anonimowych, dzieła, do których odwoływał się Majchrowicz, wymienieni są w porządku chronologicznym.

⁴⁸⁰ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002.

⁴⁸¹ Jedynym polskim autorem, którego nie udało się zidentyfikować jest Sujski.

1. Historiografowie wieków średnich. Dzieje bajeczne i postać św. Stanisława

Wiedzę o legendarnych początkach państwa polskiego i czasach średniowiecza do roku 1202 Majchrowicz czerpał od Wincentego Kadłubka, jednego z najbardziej popularnych dziejopisów dawnej Polski (TSK, 1764, t. 2, s. 18-19). Pamięć o historyku pozostała żywa w środowisku jezuitów. Albert Ines wzmiankuje mistrza Wincentego w popularnym zbiorze wierszy *Lechiadzie*, używanym przez jezuitów jako podręcznik. Dorobek średniowiecznego historyka w wielu miejscach wykorzystał także jezuita Tomasz Dunin w swojej *Historii Polski*. Kronika Kadłubka wchodziła w skład jezuickich zbiorów bibliotecznych (dobrym przykładem może być tutaj zbiór woluminów w kolegium św. Pawła w Krakowie). Do Kadłubka sięgał także bliski Majchrowiczowi Władysław Aleksander Łubieński oraz autor historycznego kompendium Jan Bielski (1714-1768)⁴⁸².

Jezuickiego dziejopisa uznać można za dalekiego spadkobiercę Kadłubkowej wizji początków państwa, gdyż idąc śladem całych pokoleń dawnych historyków, dużą wagę przywiązywał do legendarnych dziejów państwa polskiego, choć jednoznacznie nie rozstrzyga, którą z konkurujących wizji genezy Polski i Polaków uznaje za słuszną. Osiemnastowieczny duchowny zaciąga u dwunastowiecznego dziejopisa dług, przejmując od niego zamiłowanie do tworzenia zmytyzowanej wersji dziejów oraz umieszczając dzieje narodowe w kontekście historii powszechnej⁴⁸³. Praworzec historyka-erudyty jezuita znajduje właśnie u autora *Kroniki polskiej*, który prowadząc narrację historyczną wplatał w nią wątki literackie, moralizatorskie, filozoficzne czy prawne⁴⁸⁴.

Pisarz przyznaje się przy okazji prezentowania postaci Jana Długosza do tego, że sięgał do lipskiego wydania jego dzieła z 1712 roku. Dodatkiem do tej edycji była także kronika Kadłubka, przedrukowana z wydania, które ukazało się w 1612 roku razem z komentarzem Jan Dąbrówki. Ten piętnastowieczny uczony widział w kronice mistrza Wincentego przede wszystkim problematykę filozoficzno-moralną⁴⁸⁵. Niewykluczone, że Majchrowicz postrzegał Kadłubka jako uosobienie cnót świętego dzięki hagiograficznemu

⁴⁸² Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja historyczna w kolegiach jezuickich Rzeczypospolitej 1565-1773*, passim.

⁴⁸³ Zob. Jan Małecki, *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław 1982; Jacek Banaszkiewicz, *Polskiej dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002; Brygida Kürbisówna, *Jak mistrz Wincenty pojmował historię Polski*, „Studia Źródłoznawcze” 1976, t. 20, s. 64-70.

⁴⁸⁴ Zob. Jerzy Wyrozumski, *Znaczenie mistrza Wincentego dla kultury polskiej*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2, s. 31.

⁴⁸⁵ Zob. Marcin Zwiercan, *Renesans „Kroniki polskiej” mistrza Wincentego w XV wieku*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2, s. 135.

przekazowi Szymona Starowolskiego. Autor *Reformacji obyczajów polskich* wydał w Krakowie w 1642 roku *Vita et miracula servi Dei Vincenti Kadłubkonis*, zawierające informacje o życiu mistrza Wincentego, opis jego cnót oraz pośmiertnego kultu⁴⁸⁶.

Dodajmy także, że do uszu jezuitów mogły docierać wieści o procesie beatyfikacyjnym Kadłubka, który władze kościelne wznowiły w 1761 roku. W roku pierwszego wydania *Trwałości szczęśliwej królestw* Kongregacja Obrzędów oficjalnie uznała Kadłubka za błogosławionego, powołując się na długą tradycję jego kultu⁴⁸⁷.

Kolejnym historykiem średniowiecznym przywoływanym przez jezuitę był Jan Długosz. Postać Długosza pojawia się przy okazji omawiania bitwy pod Grunwaldem, podczas której ukazać się miał na niebie św. Stanisław, legendarnych dziejów Polski oraz konfliktu biskupa Stanisława z Bolesławem Śmiałym (TSK, 1764, t. 2, s. 4, 23, 46-47, 81, 274-275, 297; t. 3, cz. 2, s. 196, 198, 289, t. 4, s. 216, 264, 317, 322). Majchrowicz sięgał po dwa dzieła Jana Długosza. Pierwsze to lipskie wydanie całości *Roczników królestwa polskiego* z 1711 roku „pełne niedokładności i błędów”⁴⁸⁸, drugie zaś to *Żywot świętego Stanisława*, wydany po raz pierwszy w drukarni Hallera w 1511 roku w języku łacińskim (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 198). Hagiograficzny utwór poświęcony patronowi Polski przetłumaczył na polski Mikołaj z Wilkowiecka (Kraków 1578). Majchrowicz najpewniej sięgał po tekst łaciński *Vita beatissimini Stanislai*, wydany dwukrotnie w 1666 roku⁴⁸⁹. Sprawa ta nie wymaga identyfikacji, gdyż sam autor w przypisie zaznacza precyzyjnie źródła, dając nawet krótką charakterystykę średniowiecznego kronikarza: „Najpierw z Jana Długosza jest wielkie świadectwo. Człowiek był wybornej cnoty i mądrości wielkiej. Królowi Kazimierzowi i kardynałowi Zbigniewowi [Oleśnickiemu – P.Ś.] miły, nie uwodzący się próżnemi powieściami w pisaniu, ale na co miał dowodne ze starożytności świadectwa, którego i *Dzieje*, a osobliwie św. Stanisława życie ze starożytnych dowodów wielką pracą zebrane, wielce poważają mądrzy, jako Cezar Baroniusz i bollandysta Papebrocjuusz, a Sandyvogius de Chechel⁴⁹⁰ o jego książce mówi: *Per omnes veritatem modos excellit* (...) I niżej: *Sufficient eundem probatum iri ab omnibus lectitari, ex contenta in eo veritate, ut*

⁴⁸⁶ Zob. Roman Maria Zawadzki, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek w hagiografii staropolskiej*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2, s. 193-201.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, s. 201.

⁴⁸⁸ Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 777.

⁴⁸⁹ Zob. *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*. *Piśmiennictwo staropolskie*, red. Roman Pollak, t. 2: *Hasła osobowe*, Warszawa 1964, s. 128.

⁴⁹⁰ Mowa o Sędziwoju z Czechła, który był jednym z pierwszych recenzentów *Żywota św. Stanisława*. To jemu Długosz zadedykował swoje dzieło. Zob. Mieczysław Brożek, *Przyczynki do łacińskiego żywotopisarstwa w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigionia*, red. Zygmunt Czerny et. al., Kraków 1961, s. 138-139.

profentis libelli veritas sit praecellens atcoritas. Jakoż i sam Długosz wyznaje, iż tę książkę o życiu św. Stanisława z wielką pilnością dochodząc prawdy napisał. i tych, którzy o tym cudzie powątpiewać śmieli, gruntownie przekonywa [i – P.S.] zbija. Lib. I, cap. 7, num. 65, a w dziejach to wskrzeszenie opisuje Lib. 3 ad annum 1074. Edit. Lipsien” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 198-199). Takie wprowadzenie daje zwykle jezuita przy dziełach mniej znanych, co w omawianym przypadku nie może dziwić, gdyż od roku 1650 znajomość twórczości Długosza zanika i staje się przedmiotem zainteresowania wąskiego grona erudytów⁴⁹¹, do którego należy zaliczyć w tym przypadku także Majchrowicza. Na dawnej recepcji jednego z najwybitniejszych dziejopisów zaważył zapis cenzorski, jaki nałożony został na Długosza z powodu krytyki Jagiellonów⁴⁹². Długosz znany był wielu jedynie pośrednio z cytatów i odwołań, jakie znajdujemy u Macieja Miechowity, Marcina Kromera, Bernarda Wapowskiego⁴⁹³, w wieku XVII u Andrzeja Wargockiego, Szymona Starowolskiego, Samuela Nakielskiego czy Stefana Damalewicza – dziejopisa, spisującego biografie biskupów kujawskich⁴⁹⁴.

Należy jednak podkreślić, że Majchrowicz, jak jasno wynika z przywołanego fragmentu *Trwałości szczęśliwej królestw*, znał zagraniczną recepcję pism Długosza, a także, na co wskazuje odwołanie do Sędziwoja z Czechła (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 198), wiedział nieco o środowisku intelektualnym średniowiecznego dziejopisarza. Wiedzę o Sędziwoju z Czechła Majchrowicz mógł czerpać także za pośrednictwem Piotra Hiacynta Pruszcza, który to, idąc w ślad za innymi historykami swojej epoki, widział w uczonym i dyplomacie „obrońcę wolności kościoła, wroga króla, prawie świętego”⁴⁹⁵. Wizję tę opierał oczywiście na Długoszu.

Przy tej okazji wspomnieć należy, że to właśnie zakon jezuitów w czasach nowożytnych szczególnie dbał o zachowanie pamięci o Długoszu. Jego dzieła były dobrze znane w kręgach Towarzystwa Jezusowego, o czym świadczy liczba rękopiśmiennych odpisów jego dzieła w kolegiach jezuickich⁴⁹⁶.

Ekspozycja autora *Żywota św. Stanisława* na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* wynika także z przyjętego przez średniowiecznego uczonego stanowiska

⁴⁹¹ Zob. Henryk Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego*, Wrocław 1981, s. 73-82, 123-129.

⁴⁹² *Ibidem*, s. 123-129.

⁴⁹³ *Ibidem*, s. 128.

⁴⁹⁴ Zob. Stanisław Cynarski, *Uwagi nad problemem recepcji „Historii” Jana Długosza w Polsce XVI i XVII wieku*, [w:] *Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, red. Stanisław Gawęda, cz. 1, Kraków 1980, 288-289.

⁴⁹⁵ Jacek Wiesiołowski, *Sędziwój z Czechła (1410-1476)*, „Studia Źródłoznawcze” 1964, z. IX, s. 75.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, s. 285.

historiozoficznego. Jezuita musiało przypaść do gustu Długoszowe rozumienie historii jako tej, którą pisze się, by powiększać chwałę Boga, służyć ojczyźnie i przynosić pożytek bliźnim. Majchrowicz, tak jak parę wieków wcześniej Długosz podążający śladem Tytusa Liwiusza i Cyserona, wyznacza historii rolę pedagogiczną i podnosi jej znajomość do rangi cnoty. Streszczenie historiozoficznych poglądów autora *Roczników Królestwa Polskiego* dokładnie odpowiada stanowisku jezuita. Urszula Borkowska odczytuje historiozoficzną warstwę pisarstwa Długosza następująco:

W jego przekonaniu wraz z przyjęciem chrztu i powstaniem Kościoła (był to według Długosza akt jednoczesny i jednorazowy), rozpoczął się okres świetności Polski. Jej władcy współpracowali harmonijnie z Kościołem i wspomagali jego działalność. Dlatego Opatrzność darzyła kraj i Polaków pomyślnością⁴⁹⁷.

Historyk zapewne sympatyzował także z prrpublikańskim rozumieniem ojczyzny, wyraźnie obecnym w ostatnich księgach *Roczników*⁴⁹⁸, a także identyfikował się z moralno-polityczno-historiograficzną interpretacją męczeństwa św. Stanisława.

Osiemnastowieczny duchowny, chcąc dowieść prawdziwości rzekomego cudu dokonanego za wstawiennictwem św. Stanisława, jakim było wskrzeszenie Piotra, wspierał się na autorytecie Długosza, Kromera, Błażewskiego i Bielskiego. Zamiar ten wynikał z polemicznego zacięcia jezuita, który tym samym chciał dać odpór wszystkim tym, którzy dystansowali się wobec kultu tego średniowiecznego świętego lub wątpili w możliwości dokonywania cudów w ogóle. Oczywiście „obrona świętości” św. Stanisława ma znaczenie ideologiczne. Truizmem jest stwierdzić, że kult św. Stanisława pełnił także pozareligijne funkcje. Legenda św. Stanisława mocno ugruntowana w zbiorowej świadomości możnowładztwa i szlachty wynikała ze świadomej działalności Kościoła, który niejednokrotnie wykorzystywał kult patrona Polski do wzmocnienia pozycji duchowieństwa w państwie. Spór między biskupem krakowskim a Bolesławem Śmiałym rozpatrywano przede wszystkim na polu etycznym i społeczno-politycznym. Dla rządzących miał być przestrogą przed naruszaniem interesów kleru, a dla reszty społeczeństwa – przypomnieniem „prawdy”, że wszelka władza świecka z konieczności domaga się legitymizacji w sferze

⁴⁹⁷ Urszula Borkowska, *Historiograficzne poglądy Jana Długosza*, [w:] *Długossiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, red. Stanisława Gawęda, cz. 2, Kraków 1985, s. 57.

⁴⁹⁸ Zob. Jadwiga Krzyżanowska, *Pojęcie państwa i narodu w „Rocznikach” Jana Długosza*, [w:] *ibidem*, s. 73-82; Sławomir Gawlas, *Świadomość narodowa Jana Długosza*, „*Studia Źródłoznawcze*” 1983, nr 27, s. 3-67;

sacrum⁴⁹⁹. Pośrednio kult św. Stanisława w jego politycznym aspekcie dał się odczytywać jako ostrzeżenie przed jednowładztwem. Już od czasów Kadłubka dziejopisarze obarczali króla Bolesława szeregiem wad przypisywanych tyranom⁵⁰⁰.

W tym miejscu zasadne wydaje się pytanie, dlaczego Majchrowicz przy okazji omawiania wątku świętości biskupa krakowskiego nie odwołuje się do Kadłubka⁵⁰¹, chociaż wzmiankuje go w paru innych miejscach swojego traktatu. Odpowiedzi, jak sądzę, należy szukać w charakterze Długoszowego przekazu. Długosz w *Żywocie św. Stanisława* dokonuje znaczących amplifikacji prezentowanej biografii męczennika. Historyk wprowadza informacje, których próżno szukać u jego poprzedników, między innymi wydłużając listę cudów dokonanych za sprawą świętego, a także w porównaniu z Kadłubkiem wyostrza królewskie wady, kreśląc dzieje konfliktu biskupa z monarchą w czarno-białych barwach⁵⁰² i podnosząc go do rangi wydarzenia przełomowego. Powyższe konstatacje przesądziły o tym, że jeden z najwybitniejszych badaczy twórczości Długosza, Marian Plezia, mówi o *Żywocie św. Stanisława* w kategoriach literackiego panegiryku⁵⁰³. Majchrowicz więc świadomie aktualizuje Długoszową tradycję, przemilczając przy tej okazji mistrza Wincentego, gdyż to właśnie ona doskonale nadawała się do celów publicystycznych przyświecających wystąpieniu duchownego⁵⁰⁴.

Postać św. Stanisława zajmuje niepoślednie miejsce w *Trwałości szczęśliwej królestw* wcale nie z powodu zamiaru dotrzymania wierności przekazowi uświęconemu przez tradycję. Temat świętości biskupa krakowskiego w okresie przed- i międzywojennym stał się na wskroś aktualny. Kult świętego do politycznych celów chcieli zaanektować zarówno konserwatyści, jak i reformatorzy. Konfederaci barscy widzieli w wyniesionym na ołtarze biskupie „patrona oraz obrońcę Kościoła rzymskokatolickiego i staropolskiej szlacheckiej

⁴⁹⁹ Zob. Zbigniew Jakubowski, *Polityczne i kulturowe aspekty kultu biskupa krakowskiego Stanisława w Polsce i w Czechach w średniowieczu*, Częstochowa 1988, s. 115-121.

⁵⁰⁰ Zob. Mieczysław Brożek, *op. cit.*, s. 137. Szczegółowo wizję konfliktu między Bolesławem Śmiałym a biskupem Stanisławem wyłaniającą się z przekazu Galla Anonima i Wincentego Kadłubka omawia poznański mediewista Gerard Labuda, *Święty Stanisław – biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa, męczeństwa, kanonizacji*, Poznań 2000.

⁵⁰¹ Kadłubkową relację o śmierci św. Stanisława omówiła Alicja Karłowska-Kamzowa wskazując m. in. na obecne w niej nawiązania ewangeliczne. Zob. Alicja Karłowska-Kamzowa, *Męczeństwo św. Stanisława w relacji Wincentego Kadłubka. Próba interpretacji symbolicznej*, „Studia Źródłoznawcze” 1976, t. 20, s. 76-84.

⁵⁰² Zob. Jan Kurek, *Eucharystia, biskup i król. Kult św. Stanisława w Polsce*, Wrocław 1998, s. 285-286.

⁵⁰³ Zob. Marian Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława*, „Analecta Cracoviensia” 1979, t. 11, s. 380.

⁵⁰⁴ Jeziuta nie odwołuje się także do współczesnych sobie żywotów św. Stanisława – jednego wydanego przez Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego (*Zebranie życia świętobliwych cnot heroiczych i męczeństwa biskupa krakowskiego*, Kraków 1753), drugiego przypisywanego Florianowi Jaroszewiczowi (*Święty Stanisław, biskup krakowski i męczennik*, Kraków 1759).

wolności przed zakusami heretyków, schizmatyków i pogan”⁵⁰⁵. Na fali barskiego zrywu powstała nawet *Pieśń do św. Stanisława* z wezwaniem do świętego jako tego, który „w życiu schizmy prześladował / na jej błędy mężnie następował”⁵⁰⁶. Pieśń ta weszła do modlitewnika barzan i krążyła w odpisach po kraju, zdobywszy sobie znaczną popularność.

Z kolei zaś zwolennicy reform oświeceniowych starali się świętego uczynić wzorem idealnego obywatela i administratora, który to widząc wady w funkcjonowaniu państwa domagał się daleko idących zmian społecznych, ba, nawet sam je inicjował. Nieprzypadkowo więc stronnictwo królewskie chciało ożywić kult św. Stanisława ustanawiając order jego imienia, a także czyniąc go patronem Sejmu Czteroletniego i Konstytucji 3 maja⁵⁰⁷. Jak pamiętamy, w tym sporze nie małą rolę odgrywał przecież poczytny Majchrowicz, który idealnie wpisuje się tym samym w ideologię ruchu barzan⁵⁰⁸ i ich nie tylko polityczny, ale także antykrólewski ruch.

2. Majchrowicz wobec dorobku historyków renesansowych

Z wczesnorenesansowych historyków Majchrowicz wzmiankuje Bernarda Wapowskiego (TSK, 1764, t. 2, s. 6-8, 64, 67). Jezuita powoływał się na niego jedynie dwukrotnie, raz mówiąc o legendarnych dziejach Polski, drugi raz o wojnach epoki piastowskiej. Wapowski w *Trwałości szczęśliwej królestw* odgrywał rolę źródła pomocniczego, bowiem Majchrowicz nigdy nie wymienia go samodzielnie, zawsze w towarzystwie innych dziejopisów.

O tak skromnej reprezentacji Wapowskiego zdecydowały losy samego tekstu. Kronika Wapowskiego nigdy nie ukazała się w całości drukiem. W 1589 roku wyszedł spod drukarskiej prasy jedynie jej niewielki fragment, dający obraz panowania Zygmunta I Starego. Początkowe księgi dzieła, traktujące o Polsce legendarnej i piastowskiej, zaginęły.

Jezuita nazwisko Wapowskiego wymieniał zawsze w towarzystwie Marcina Kromera, dlatego też należy przypuszczać, że to za jego pośrednictwem miał okazję poznać zaginione części kroniki. Zresztą Kromer najobficiej cytował Wapowskiego, to od niego zapośredniczył relacje o „wojnach, jakie Polacy prowadzili z Duńczykami, o Wizimirze, o 150 latach

⁵⁰⁵ *Ibidem*, s. 214; Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁰⁶ *Książeczka do nabożeństwa w czasach konfederacji barskiej*. Cyt. za.: Ewa Jabłońska-Deptuła, *Patriotyczne treści kultu św. Stanisława Biskupa w okresie rozbiorów i niewoli narodowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 2, s. 124-125.

⁵⁰⁷ Zob. *Ibidem*, s. 126-128.

⁵⁰⁸ O związkach duchownego z ruchem barzan jest mowa w następnym rozdziale.

panowania Lechowego potomstwa i o wyborze Kraka na króla około 700 r.”⁵⁰⁹. Jak wiemy, momenty te interesowały także Majchrowicza. Niejaką wiedzę o dziejopisarstwie krakowskiego kantora jezuita mógł także czerpać z Marcina Bielskiego⁵¹⁰. Kontekst przywołań pozwala jednoznacznie stwierdzić, że za wątpliwe uznać należy, by Majchrowicz miał w ręku nawet tę niewielką, wydaną część kroniki Wapowskiego. Niemniej pominięcie go mogło zostać wytknięte przez czytelników i krytyków dzieła. Mimo że tekst Wapowskiego nie krążył w obiegu czytelnicznym, to jednak pamięć o historyku pozostała nadal żywa. Jego nazwisko pojawia się w podręczniku jezuickim dziejów ojczystych, wydany w 1766 roku⁵¹¹.

Kolejnym historykiem obecnym w *Trwałości szczęśliwej królestw* jest Maciej z Miechowa (TSK, 1764, t. 2, s. 4, 44-47, 276, t. 4, s. 322). Powoływał się osiemnastowieczny autor na tego wczesnoreniesansowego historyka parokrotnie, mówiąc o legendarnych dziejach Polski, najeździe Tatarów oraz zwycięstwach w wojnach z Krzyżakami, co wskazywałoby na to, że dla erudyty doby saskiej Miechowita funkcjonował przede wszystkim jako autor *Traktatu o dwóch Sarmacjach*⁵¹², wtórnie dopiero jako twórca *Kroniki polskiej*. Przecież znaczną część swojego skromnego, jeśli idzie o rozmiary, dziełka poświęcił Miechowita genezie Tatarów oraz ich działalności w Polsce i Europie. Majchrowicz był zwolennikiem biblijnej genezy Polaków, których korzenie wywodził, podobnie jak Miechowita, od wnuka Noego Jafeta⁵¹³. Przyjrzyjmy się fragmentowi *Trwałości szczęśliwej królestw*, gdzie streszczono ustępy *Traktatu o dwóch Sarmacjach* dotyczące Wandalów:

Stało się według błogosławieństwa Ojca. Synowie Jafeta rozszerzeni na północne kraje stali się początkiem wszystkiego w Europie pokolenia ludzi, którzy różności języków na wieży babilońskiej, rozłączonych na różne narody. Rozdzieleni napełnili z czasem tę obszerną część okręgu ziemi. Przy pokoleniu Negona, prawnuka Jafetowego został język słowiański, z którym pokolenie to osiadło północne w Europie kraje. Między inszemi syn Negona Wandalus z swoim

⁵⁰⁹ Stanisław Grygiel, *Próba rekonstrukcji zaginionej „Kroniki” Bernarda Wapowskiego*, „Studia Źródłoznawcze” 1964, z. IX, s. 108.

⁵¹⁰ *Ibidem*, s. 103-116.

⁵¹¹ Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 229.

⁵¹² Trzeba nadmienić, że ten traktat cieszył się ogromnym powodzeniem w Europie i dość długo determinował poglądy dawnych badaczy Słowiańszczyzny. Związki między Miechowitą a elitą intelektualną renesansowej Europy są wciąż polem współczesnych badań. Por. Elżbieta Kędelska, *Początki slawistyki w XV w. – Mithridates Gesnera i jego polskie źródło*, „Slavia Occidentalis” 1998, t. 55, s. 49-67. W 2004 roku ukazała się praca węgierskiego slawisty Pétra Király’ego, poświęcona w części węgierskim wątkom traktatu Miechowity, spotkała się ona jednak z chłodnym przyjęciem przez specjalistów, zarzucono jej, że „niektóre cenne spostrzeżenia i ustalenia, godne dalszych przemyśleń, toną w morzu omyłek i zafałszowań”. Ryszard Grzesik [rec.] Pétr Király, *A lengyel krónikár*, „Studia Źródłoznawcze” 2005, t. 43, s. 190.

⁵¹³ Zob. Henryk Barycz, *Wstęp*, [w] Maciej z Miechowa, *Opis...*, *op. cit.*, s. 8.

potomstwem upodobał sobie te obszerne około Wisły ziemie, od którego i Wisła rzeka, Wandalus i Wandalów naród swoje nazwiska wzięły. Wandalowie ci tu mieszkając przez długi przeciąg wieków, gdy się zmocnili, uderzyli na rzymskie państwo. A że im służyło szczęście trzysta lat po narodzie Jezusowym, przenieśli stąd mieszkanie do włoskiej i hiszpańskiej ziemi. Potym zawojowali afrykańskie królestwa. Lecz roku po narodzeniu pańskim pięćset trzydziestego ósmego za Justyniana Cesarza od Belizariusza odważnego wodza zabici. Wielkie mnóstwo swoich utracili z Glimerem królem. Reszta częścią z królem po świecie. Część powróciła w północne kraje. Insze zaś pokolenia idące od drugich synów owego przodka Słowianów Negona przez te wszystkie wieki mieszkają w obranych z początku ziemiach. (...) Straszne pogranicznym narodom, które i samym okropnym w bitwach wejrzaniem, przerażały i zwyciężały szczęśliwie, dlatego od często zwyciężanych Greków Sauromotami są zwani. I ci z czasem na różne podzieleni narody posunęli osiadłości swoje ku Wiśle, obejmując od Wandalów opuszczone miejsca (TSK, 1764, t. 2, s. 1-3).

Jezuita relatywnie rzadko wzmiankował Miechowitę, który zdecydowanie ustąpił miejsca Kromerowi. Ten krakowski uczony, lekarz, astrolog i historyk pozostawał pod dużym wpływem Jana Długosza. Jak dowodzi Henryk Barycz, obaj kronikarze wychodzili z podobnych stanowisk ideologicznych, zbliżał ich do siebie „głęboki patriotyzm połączony z katolicyzmem, wspólne przekonanie, że tylko utrzymanie wiary przodków zapewni Polsce szczęśliwy i trwały byt”⁵¹⁴. U Miechowity szczególny status mają święci Kościoła katolickiego, którzy to często, jak podkreśla kronikarz, mieli niebagatelny wpływ na dzieje ojczyzny. Jego dzieło zgodnie ze wzorcami ówczesnej historiografii przepełnione zostało dydaktyzmem⁵¹⁵. Zauważyć więc należy, że Maciej z Miechowa wpisuje się idealnie w strukturę poglądów Majchrowicza. Funkcjonuje on zatem w dziele jezuity nie tylko jako historyk, podający informację o przeszłości Polski, ale także jako jeden z wielu, który ma legitymizować Majchrowiczowski obraz świata. Nie bez znaczenia jest także fakt, że Miechowita jako dziejopis oprócz celów historycznych⁵¹⁶ wyznaczał sobie cele polityczne i realizował swoje ambicje wychowawcze, w czym Majchrowicz się do niego upodabnia⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Henryk Barycz, *Życie i twórczość Macieja z Miechowa*, [w:] *Maciej z Miechowa (1457-1523) historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, red. tenże, Wrocław 1960, s. 23.

⁵¹⁵ Zob. Agnieszka Dziuba, *Wczesnoreniesansowa historiografia polsko-lacińska*, Lublin 2000, s. 29-45.

⁵¹⁶ Stefan Kuczyński twierdzi, że miano historyka nie przysługuje Miechowicie ze względu na dość amatorskie zainteresowanie dziejami. Uczony utrzymuje w mocy argument, że *Chronica Polonorum* to w istocie podręcznik napisany z myślą o studentach Akademii Krakowskiej. Zob. Stefan M. Kuczyński, *Miechowita jako historyk*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria A” 1965, z. 7, s. 3-44. Próbę rehabilitacji Miechowity jako historyka podjęła Agnieszka Dziuba we wzmiankowanej już pracy.

⁵¹⁷ Majchrowicza do Miechowity zbliża także zaufanie do wczesnośredniowiecznych kronikarzy, którzy obficie byli reprezentowani w bibliotece krakowskiego uczonego. Por. Leszek Hajdukiewicz, *Biblioteka Macieja z Miechowa*, Wrocław 1960, s. 139-140.

Na stronach *Trwałości szczęśliwej królestw* nie zabrakło także pracy Marcina Bielskiego (TSK, 1764, t. 67, 281, t. 3, cz. 2, s. 199). *Kronikę wszystkiego świata* cytowało wielu twórców epoki saskiej, wśród nich autorzy znani Majchrowiczowi: Władysław Aleksander Łubieński, Jan Poszakowski czy Gaudenty Pikulski⁵¹⁸. U naszego jezuitę Bielski reprezentowany jest dość skromnie. Jego nazwisko Majchrowicz wymienia dwukrotnie. W tomie II, mówiąc o klęskach militarnych Jana Olbrachta, i w tomie III, by uwiarygodnić kult św. Stanisława⁵¹⁹. Nigdy nie odwołuje się do niego pisząc o historii powszechnej, co wskazywałoby na to, że Majchrowicz znał wydaną w 1597 roku przez syna dziejopisa Joachima Bielskiego polską część kroniki. W tym miejscu nie powinna nas zwieść liczba bezpośrednich nawiązań do renesansowego kronikarza. Majchrowicz zawdzięcza mu więcej, niż można wnioskować z przypisów do *Trwałości szczęśliwej królestw*. Dariusz Śnieżko, znakomity znawca kroniki Marcina Bielskiego, zwraca uwagę na zbieżności Majchrowicza i Bielskiego w zakresie kompozycji – u jezuitę wyraźnie pobrzmiewają też echa „konceptji czterech monarchii”, zapożyczonej z *Kroniki wszystkiego świata*⁵²⁰. Obu dziejopisów łączyło także otwarte zamiłowanie do przedstawiania historii z zacięciem „mitologiczno-heroicznym”⁵²¹, rozumianym jako szczególna predylekcja do włączania w tok narracyjny wydarzeń cudownych i legendarnych. Zarówno Majchrowicz, jak i Bielski znajdowali się pod dość silnym wpływem augustiańskiej koncepcji historii, zgodnie z którą księga *Genesis* stanowi uniwersalny wzór dla dziejów ludzkości. Obaj rozumieli rolę historii podobnie, dzieje ludzkości miały być – według dziejopisów – w swej istocie zapisem czynów Boga. Stwórca poprzez dzieje zdradza ludziom swoje zamiary, a także daje pouczenia, niepokornych zaś karze⁵²². Mimo tych związków Majchrowicz nie chwalił jednak historyka na kartach swojego dzieła. Na takiej postawie zaważyło najpewniej kalwińskie wyznanie Marcina Bielskiego oraz nieskrywana niechęć wobec poczynań Kościoła⁵²³, choć jednocześnie dodać należy, że

⁵¹⁸ Zob. Dariusz Śnieżko, „*Kronika wszystkiego świata*” Marcina Bielskiego. *Pogranicza dyskursów*, Szczecin 2004, s. 295-299.

⁵¹⁹ Dariusz Śnieżko podaje informację, że Majchrowicz odwołuje się do Bielskiego jeden raz, co nie jest zgodne z prawdą. To drobne przeoczenie wobec ogromnej erudycji naukowej znakomitego badacza, który wyczerpująco nie tylko opracował poruszany przez siebie temat, ale także stworzył „kapitalne źródło do dziejów staropolskiej mentalności” (z recenzji prof. Janiny Abramowskiej), nie może stanowić poważnego zarzutu. Podkreślić także należy, że recepcja Bielskiego w twórczości Majchrowicza dla szczecińskiego uczonego pozostaje kwestią marginalną. Zob. *ibidem*, s. 299.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ Giovanna Borgi Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia renesansu i baroku w krajach słowiańskich*, tłum. Jolanta Głębińska, Wojciech Jekiel, Antoni Zakrzewski, Izabelin 1998, s. 25.

⁵²² Zob. Dariusz Śnieżko, *op. cit.*, s. 145-146.

⁵²³ Zob. Paulina Buchwald-Pelcowa, *Marcin Bielski o odkrywaniu nowych światów*, [w:] *Wyobrażenia epok dawnych. Obrazy – tematy – idee*, red. Janusz Goliński, Bydgoszcz 2001, s. 155.

protestantyzm renesansowego autora nie był ostentacyjny. Już Szymon Starowolski w znanym Majchrowiczowi *Setniku pisarzy polskich* przyznaje, że posądzenie Bielskiego o herezję zdecydowało o spadku poczytności jego dzieła.

O wiele częściej niż Bielskiego Majchrowicz cytował Kromera (TSK, 1764, t. 2, s. 6-18, 23, 34-47, 64, 67, 70, 149, 276, 281, t. 3, cz. 2, s. 196, 199, 290-291, t. 4, s. 216). *De origine et rebus gestis Polonorum* była bowiem jednym z podstawowych źródeł wyzyskanych w *Trwałości szczęśliwej królestw*. Jezuita miał w ręku polskie tłumaczenie *Historii* Kromera, które ukazało się w 1611 roku w przekładzie Marcina Błażewskiego⁵²⁴. Jego obecność na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* zupełnie nie może dziwić, gdyż Kromer, nazwany przez Szymona Starowolskiego „sarmackim Liwiuszem”⁵²⁵, zyskał sobie miano najwybitniejszego historyka doby staropolskiej⁵²⁶. Jego dzieło przyćmiło pracę wielu znakomitych poprzedników – Długosza, Wapowskiego, Miechowity i bardzo szybko stało się „najpowszechniej znanym podręcznikiem”⁵²⁷ wykorzystywanym do nauczania najpierw retoryki, później zaś samej historii.

Polihistor czasów saskich z uznaniem wyrażał się o dokonaniach biskupa warmińskiego, doceniając jednocześnie zagraniczną popularność dzieła. Daje temu wyraz, pisząc: „dzieje wielce są szanowne za prawdziwe miane, po wszystkich bibliotekach Europy sławne” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 199). Jezuita znał zapewne opinię o Kromerze, jaką wygłosił wybitny renesansowy filolog, wydawca i komentator dzieł klasycznych Francesco Robortello, który nazwał *Historię* Kromera „wspaniałą”⁵²⁸. W swoim pochlebnym mniemaniu o renesansowym historyku Majchrowicz nie był odosobniony. Z uznaniem wypowiadali się o nim między innymi autor dewocyjny Florian Jaroszewicz, Franciszek Bohomolec, a nawet Adam Naruszewicz⁵²⁹.

W tym względzie nie bez znaczenia jest także wielka estyma, jaką darzyli Kromera jezuici. W obiegu czytelnicznym i szkolnym Towarzystwa Jezusowego krążyło *De origine* oraz *Polonia*. Już w pierwszym wydaniu *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* Antonio Possevino polecał lekturę dzieł Kromera obok Reinholda Heidensteina i Filipa Kallimacha.

⁵²⁴ Autora przekładu nie udało się jednoznacznie zidentyfikować. Jerzy Starnawski dopuszcza taką możliwość, że Kromera tłumaczył autor poematu *O Aeneaszu trojańskim* znany w historii literatury pod nazwiskiem Marcin Błażewski. Zob. Jerzy Starnawski, *O dwu historycznych dziełach Marcina Kromera*, [w:] tegoż, *Odrodzenie. Czasy – ludzie – książki*, Łódź 1991, s. 93.

⁵²⁵ *Ibidem*, s. 97.

⁵²⁶ Zob. Henryk Barycz, *Szlakami...*, *op. cit.*, s. 71-115.

⁵²⁷ Ludwik Kamykowski, *Marcin Kromer (1512-1589)*, oprac. Jerzy Starnawski, „Ruch Literacki” 1991, z. 5, s. 546.

⁵²⁸ Henryk Barycz, *Szlakami...*, *op. cit.*, s. 87.

⁵²⁹ Zob. Jerzy Starnawski, *O dwu historycznych...*, *op. cit.*, s. 98.

To na podstawie tego „wyboru bibliotecznego”, czyli spisu dzieł z komentarzem, członkowie Towarzystwa Jezusowego układali programy nauczania młodzieży. Jego sława wśród zakonników w XVII i XVIII wieku wcale nie słabnie, o czym świadczą nie tylko katalogi biblioteczne, ale także jezuickie skrypty czy książki rękopiśmienne. W praktyce pedagogicznej Towarzystwa Jezusowego autor *Polonii* służył do rozjaśniania lub ilustrowania zagadnień historycznych, retorycznych i obywatelskich. Z jego kroniki uczniowie czerpali tematy do przedstawień teatru szkolnego, o czym świadczy fakt, że to właśnie Kromer był najczęściej cytowany w programach teatru szkolnego jezuitów czy pijarów⁵³⁰. Majchrowicz starał się wykorzystać, przynajmniej jeśli idzie o Polskę, znakomitą większość źródeł, na które powołuje się także Kromer – mowa tutaj o Kadłubku, Miechowie oraz Wapowskim⁵³¹. Ponadto autorytet Kromera musiał działać nadzwyczaj silnie, gdyż absolwenci jezuickich szkół, więc pokaźna część wykształconego społeczeństwa polskiego, znała go z lat szkolnych i to właśnie tam wpojono im kult „polskiego Liwiusza”. Niewątpliwą zaletą z punktu widzenia dawnych pedagogów był gorący patriotyzm renesansowego humanisty, który w istocie stworzył nie dzieło *stricte* historiograficzne, lecz „prozaiczną epopeję, sławiącą wspaniałość państwa polskiego”⁵³².

Oprócz wymienionych dzieł Majchrowicz odwoływał się parokrotnie do dzieła Aleksandra Gwagnina⁵³³. Wspominał historyka, pisząc o bajecznych dziejach Polski, konfliktach zbrojnych z czasów panowania Bolesława II, Bolesława Krzywoustego, zwycięstwie Polaków w bitwie pod Nakłem, wyprawie mołdawskiej hetmana Jana Tarnowskiego oraz rozbiciu dzielnicowym (TSK, 1764, t. 2, 4, 8, 42, 48-49, 64, 67). Przywołanie tego renesansowego dziejopisarza znajduje swoje uzasadnienie w popularności twórcy, który należał do grona najczęściej cytowanych historyków. Oprócz Majchrowicza z dorobku Gwagnina czerpało wielu jezuickich uczonych, między innymi: Albert Ines, autor w swojej *Lechias ducum principium ac Regnom Poloniae*, Wojciech Brzystowski jako autor *Informacji matematycznej rozumnie ciekawego Polaka*, Adam Naramowski (*Facies Rerum Sarmaticarum*) oraz rówieśnik Majchrowicza Jan Bielski (*Widok Królestwa Polskiego*). Jak wykazuje Kazimierz Puchowski, Gwagnin często figurował w programach teatrów jezuickich.

⁵³⁰ Zob. Kazimierz Puchowski, *Recepcja dzieł Marcina Kromera w polskich kolegiach jezuickich do 1773 roku*, „Studia Warmińskie” 1989, t. 26, s. 111-120.

⁵³¹ Zob. Julia Radziszewska, *Źródła Marcina Kromera do dzieła „De origine et rebus gestis Polonorum”*, „Studia Warmińskie” 1989, t. 2, s. 226-231.

⁵³² Stefan Zabłocki, *Od prerenesansu do Oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1976, s. 127.

⁵³³ W miejscu tym abstrahuję od kwestii autentyczności dzieła Gwagnina podnoszonej między innymi przez Julię Radziszewską w pracy *Maciej Strykowski historyk – poeta z epoki Odrodzenia*, Katowice 1978, s. 71-79.

Ze stronic *Sarmacji europejskiej* wiedzę o Polsce czerpał arcypopularny w jezuickim kręgu Maksymilian Dufrène⁵³⁴.

Posądzany o plagiat z Macieja Strykowskiego Włoch swoje sądy o przeszłości Polski opierał także na Bielskim⁵³⁵ oraz Zygmuncie Herbersteinie⁵³⁶. Fakty te jednak nie przeszkodziły sławie dziejopisa. W 1578 roku ukazało się pierwsze wydanie *Sarmatiae Europaeae*, następne wydanie w Spirze (1581) spotkało się z żywą reakcją publiczności ze względu na niepocholebny opis rządów cara Iwana Groźnego. Lokalna sława dzieła ożywiona sporem ze Strykowskim przelała się na Europę. W niedługim czasie Gwagnina wydano w Niemczech, Włoszech, Rosji. W języku ojczystym dzieło to mogli poznać także Czesi. Majchrowicz korzystał zapewne z wydania polskiego w tłumaczeniu Marcina Paszkowskiego (Kraków 1611) zawierającego liczne rozszerzenia względem wydań łacińskich między innymi o wydarzenia współczesne historykowi, takie jak zdobycie Smoleńska w wojnie polsko-moskiewskiej. Autor daje także pogłębiony opis Europy i niektórych krajów Azji⁵³⁷.

Na stronnicach *Trwałości szczęśliwej królestw* znajdziemy nazwisko Jana Herbuta (TSK, 1764, t. 4, s. 322). To właśnie na niego, w towarzystwie Długosza i Miechowity, powoływał się jezuita, przedstawiając rzekome początki kopalni soli w Wieliczce. Z tego wynika, że Majchrowicz znał poczytną przeróbkę kroniki Kromera *Chronica sive historiae Polonicae compendiosa descriptio* wydaną pierwszy raz w 1571 roku. O popularności dziełka świadczą nie tylko jego liczne wydania, ale także przekłady na język francuski⁵³⁸.

Obecność Herbuta uznać można za nieoczywistą, wzięwszy pod uwagę fakt, że łączył gorliwy katolicyzm z postulatem religijnej tolerancji. Kasztelan sanocki podpisał konfederację warszawską, wywierał naciski na Henryka Walezego, by ją zaakceptował⁵³⁹. Czy wiedzę tę posiadał Majchrowicz, trudno wyrokować. Jeśli jednak wiadomości o działalności Herbuta czerpał od Szymona Starowolskiego, to nie miał szansy dowiedzieć się o jego akceptacji konfederacji warszawskiej. Informację tę zastąpił barokowy erudyta przypomnieniem, że jego brat Walenty wziął udział w „Świętym Soborze Trydenckim”⁵⁴⁰.

⁵³⁴ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, op. cit., passim.

⁵³⁵ Zob. Tadeusz Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950, s. 115-118.

⁵³⁶ Zob. Franciszek Sielicki, *Kronikarze polscy w latopisarstwie i historiografii ruskiej*, „Slavia Orientalis” 1965, nr 2, s. 170.

⁵³⁷ Zob. Włodzimierz Budka, *Gwagnin Aleksander*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. Kazimierz Lepszy, Wrocław 1960, t. 9, s. 202-204.

⁵³⁸ Roman Żelewski, *Herburt Jan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op.cit., t. 9, s. 440-442.

⁵³⁹ Zob. Hieronim Eugeniusz Wyszawski, *Herburt Jan*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. tenże, t. 2, s. 39-40.

⁵⁴⁰ Szymon Starowolski, *Setnik pisarzy polskich*, tłum. Jerzy Starnawski, Kraków 1970, s. 98-99.

Starowolski nie wspomina także o teologicznym dziele *Locorum de fide communitum Latinopolonorum* z 1568 roku.

Majchrowicz nie odwołuje się nigdzie do jego znaczącego dorobku prawnego, na który składa się zbiór praw z 1563 roku *Statua Regni Poloniae*, przetłumaczony na polski w 1570 roku⁵⁴¹. W kwestiach prawnych jezuita pozostaje zwolennikiem Macieja Ładowskiego (TSK, 1764, t. 4, s. 57).

Katalog renesansowych historyków zamyka Jan Leo (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 435-436). Wprawdzie pracę nad swoją kroniką rozpoczął już w epoce baroku, to ze względu silny wpływ renesansowej historiografii na jego dzieło, zasadne wydaje się tę postać omówić w tym miejscu.

Majchrowicz w toku argumentacyjnym wykorzystał *Historię pruską*. Ten warmiński duchowny i historyk pozostaje postacią znaną wąskiemu kręgowi specjalistów. Jan Leo przyszedł na świat w roku 1562. Jako piętnastolatek rozpoczął naukę w kolegium jezuickim w Braniewie, które wówczas mogło się pochwalić dość wysokim poziomem. Marcin Kromer udzielił mu święceń kapłańskich w 1587 roku, wcześniej zaś namówił młodziana do podjęcia nauki w braniewskim seminarium. Przełom w karierze duchownego przyniósł rok 1610, kiedy otrzymał probostwo w Lidzbarku Warmińskim. Na początku 1615 roku zdobył tytuł kanonika kapituły kolegiальной w Dobrym Mieście. Tam poświęcił się pracy historiograficznej, której nie przerwał najazd Szwedów. W czasie potopu Leo szukał schronienia w klasztorze cystersów w Wągrowcu, później zaś gościł u starosty czerskiego Adama Parysa. Następnie historiograf powraca do Dobrego Miasta, gdzie umiera w 1635 roku⁵⁴².

Historia prusaka czekała wiek na swojego wydawcę. Po raz pierwszy dzieło opublikowali kanonicy dobromiejscy w 1725 roku w Braniewie. Dwa kolejne wydania ukazały się w Amsterdamie w 1726 i 1728 roku, co ciekawe, bez żadnej zmiany składu, poza kartą tytułową oczywiście.

Wzorem pisarstwa historycznego dla Leo była kronika Marcina Kromera. Uczony znał także wielu historyków pruskich⁵⁴³. Co ważne, przy doborze źródeł dobromiejski kanonik zdystansował się do religijnych uprzedzeń, uwzględniając dorobek historyczny zwolenników Lutra i Kalwina, co mogło zdecydować o jego nieobecności w tomie drugim *Trwałości szczęśliwej królestw*, poświęconym historii Polski.

⁵⁴¹ *Dokumentacja Bio- Bibliologiczna*, oprac. Leszek Hajdukiewicz, [w:] *Historia nauki polskiej*, red. Bogdan Suchodolski, t. 4, Wrocław 1974, s. 225.

⁵⁴² Danuta Jamiołkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie” 1976, z. 4, s. 455-458.

⁵⁴³ *Ibidem*, s. 458-468.

Historia pruska składa się z ośmiu ksiąg. W pierwszej księdze znajdziemy wiadomości o geografii Prus, źródłosłowach nazw miejscowych, początkach chrystianizacji. Śmierć św. Wojciecha wydaje się najistotniejszym wątkiem tej części. Informacje na temat męczeństwa świętego Leo czerpał z żywotów Suriusa. W księdze drugiej autor opisał wydarzenia, które miały miejsce między rokiem 1226 a 1307, ze szczególnym uwzględnieniem towarzyszących podbojowi Prus zjawisk nadprzyrodzonych. Księga trzecia zatrzymuje się na bitwie grunwaldzkiej, czwartą kończą wypadki z 1436 roku. W tej księdze autor przywołuje prorocstwo św. Brygidy, wieszczące upadek państwa krzyżackiego. Księga piąta (lata 1437-1463) koncentruje się na przyczynach i okolicznościach wybuchu wojny trzynastoletniej, której przebieg przedstawia w księdze szóstej, obejmującej lata 1454-1566. Z książki siódmej można dowiedzieć się o niespokojnym rozwoju ruchu reformacyjnego w Prusach. Ostatnią księgę wypełniają wydarzenia współczesne Leo z lat 1572-1626. Mamy więc tam informacje o ugodzie gdańszczan ze Stefanem Batorym, działaniach elektorów brandenburskich, a także biografię Marcina Kromera. Autor przedstawiał wydarzenia z historii politycznej i społecznej na szerokim tle przyrodniczym, etnograficznym, zwracał uwagę na faunę, florę, obyczaje, przejawy życia religijnego, nie stronił nawet od tematów gastronomicznych. Ideologicznym wyróżnikiem jego kroniki jest zdecydowanie antykrzyżackie stanowisko, które wielokrotnie ujawniał⁵⁴⁴.

Majchrowicz sięgał jedynie po twórczość historyczną Jana Leo, pominął natomiast jego dzieła teologiczne wydane między 1609 a 1614 w Braniewie⁵⁴⁵. Oprócz szesnastowiecznych historyków poczesne miejsce na stronicach *Trwałości szczęśliwej królestw* zajęli prekursorzy ruchu kontrreformacyjnego w Polsce.

3. W kręgu Majchrowiczowskich autorytetów. Szesnastowieczni luminarze ruchu kontrreformacyjnego – Karnkowski, Skarga

Jezuita, co zrozumiałe, szczególnym szacunkiem darzył luminarzy ruchu kontrreformacyjnego w Polsce, stąd też odwoływał się do spuścizny Stanisława Karnkowskiego czy Piotra Skargi.

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 455-468; Marek Chodor, [rec.] Jan Leo, *Dzieje Prus*, „Studia Elbląskie” 2009, t. 10, s. 451-454. *Dzieje Prus* Jana Leo doczekały się przekładu polskiego w 2008 roku. Tłumaczenie wyszło spod pióra Juliana Wojtkowskiego.

⁵⁴⁵ Janusz Filipowski, *Jan Leo – kanonik dobromiejski i autor „Dziejów Prus”*, „Roczniki Dobromiejskie” 2008, t. 2, s. 195.

Majchrowicz traktował prymasa Stanisława Karnkowskiego jak absolutny autorytet w sprawach wiary. Powołuje się na niego, dowodząc np. rzetelności dzieła Baroniusza. Osiemnastowieczny historyk zdecydowanie odrzucił oskarżenia o „pisanie rzeczy niepewnych” kierowane pod adresem autora *Roczników kościelnych*, widząc w nich nie tyle rzeczową krytykę, ile atak na Kościół i uświęconą prawdę. „Prawda w oczy kole. Muszą ją odrzucać. Gdyby Cezar Baroniusz przeciwko Kościołowi Bożemu, a po cudzoziemsku pisał, a był deistą lub kalwinem, miałby u [krytyków – P. Ś.] pochwałę” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 258) – argumentuje Majchrowicz. Stanowisko to wspiera na opublikowanej korespondencji Karnkowskiego, w której duchowny z pełnym uznaniem wypowiada się o Baroniuszu. Listy prymasa ukazały się w zbiorze *Epistolae illustrium virorum in tres libros digesta* (Kraków 1578). Majchrowicz sięgał do drugiego wydania listów, które dołączono do lipskiej edycji kroniki Jana Długosza⁵⁴⁶.

Karnkowski na dzieło Baroniusza zareagował entuzjastycznie. W gronie admiratorów twórczości włoskiego dziejopisa znaleźli się także inni członkowie episkopatu: Jan Dymitr Solikowski, Jerzy Radziwiłł, Bernard Maciejowski, Jan Andrzej Próchnicki⁵⁴⁷. Jeszcze w 1592 roku prymas doprowadził do szczęśliwego finału starania o polskie tłumaczenie jego dzieła. W początkowym zamyśle mieli go dokonać członkowie Towarzystwa Jezusowego w Kaliszu, ostatecznie jednak przekładem zajął się Piotr Skarga⁵⁴⁸.

Obecność odwołań do prymasa Karnkowskiego wynikała nie tylko z przychyłnej recepcji dzieła Baroniusza, ale także z gorliwej działalności antyinnowierczej w dobie reformacji. Maria Bogucka Karnkowskiego nazywa wprost „biczem na heretyków”⁵⁴⁹. Biskup przeszedł do historii jako ten, który mobilizował szlachtę do protestu przeciwko konfederacji warszawskiej⁵⁵⁰, a także jako ten, który poświęcił się wprowadzaniu postanowień soboru w Trydencie poprzez zapoczątkowanie zmian instytucjonalnych w Kościele, drukowanie i wydawanie odpowiednich dokumentów czy rozwijanie szkolnictwa duchownego⁵⁵¹.

Majchrowicza z Karnkowskim łączy styl apologetyczno-polemiczny, szukający uzasadnienia dla prawd teologicznych i wysokiej pozycji Kościoła nie tylko w Piśmie

⁵⁴⁶ Zob. Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut” Piśmiennictwo staropolskie, op. cit., t. 2, s. 314.

⁵⁴⁷ Zob. Henryk Barycz, *Między Krakowem a Warmią i Mazurami. Studia i szkice*, Olsztyn 1987, s. 269.

⁵⁴⁸ Zob. Janusz Tazbir, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 101.

⁵⁴⁹ Maria Bogucka, „Bicz na heretyków” i pogromca Gdańska przed sądem historii. Stanisław Karnkowski XVI-wieczny polityk i duchowny, „Problemy” 1988, nr 8, s. 23-24, 33-34.

⁵⁵⁰ Zob. Jarema Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce (1606-1609)*, cz. I: *Od Stężycy do Janowca*, Wrocław 1960, s. 71.

⁵⁵¹ Szczegółowo o tym zagadnieniu pisze stylem rzeczowym, niewolnym jednak od tonu apologetycznego, Andrzej Brudziński: *Działalność prymasa Stanisława Karnkowskiego w zakresie wprowadzenia uchwał Soboru Trydenckiego w Polsce 1581-1603*, Kraków 1996.

Świątym, ale także w wydarzeniach historycznych⁵⁵². U niego także pojęcie Kościoła jako grupy wiernych nierozzerwalnie wiąże się z Kościołem jako instytucją społeczną, a nawet przestrzenią architektoniczną. Koncepcji tej, popularnej w środowisku jezuitów w dobie reformacji, daje wyraz między innymi w *Kazaniu o dwojakim Kościele chrześcijańskim*, wygłoszonym z okazji konsekracji kościoła Towarzystwa Jezusowego w Kaliszu w roku 1596⁵⁵³.

Jednym z najważniejszych autorytetów, do którego odwoływał się nieustannie Majchrowicz, był Piotr Skarga. Szczegółowe wskazanie różnic i podobieństw dających się wyabstrahować z porównania *Trwałości szczęśliwej królestw* z dorobkiem szermierza kontrreformacji przekracza ramy niniejszego wywodu, zasygnalizowane zostaną zatem najważniejsze kwestie.

Majchrowicz zapewne, choćby z przekazów zakonnych, znał działalność publiczną Skargi, który zawsze zaciekle bronił przywilejów kleru i dobrego imienia Towarzystwa Jezusowego. Wspomnieć w tym kontekście wystarczy zaangażowanie królewskiego kaznodziei w czasie rokoszu Zebrzydowskiego. Wtedy to właśnie zdecydowanie wziął w obronę atakowanych przez konfederatów jezuitów, jednocześnie zarzucając oponentom skłonności heretyckie. Wypadki te przypomina Krzysztof Koehler:

Kazanie wiślickie, znane jako *Na artykuł o Jezuitach zjazdu sędmierskiego odpowiedź*, ukazało się w roku 1606 dwukrotnie. (...) Nie był dotychczas Skarga zwolennikiem zrzucania winy za całe zło polityczne w Polsce na heretyków. Tym razem jest zdecydowanie bardziej radykalny w tym względzie i, w zgodzie z pewnym sposobem postrzegania rokoszu, widzi w nim efekt działania heretyków. (...) To rozumowanie wzmocnione jest w tekście „międzynarodowymi” przykładami. Zwie Skarga jezuitów butnie „palcem Bożym” i, przyciśnięty artykułami, staje do kontrreformacji”⁵⁵⁴.

Dziejopis, zdaje się, w postaci Skargi szukał nie tylko inspiracji „źródłowych”, ale także wzoru osobowego. Z taką samą swadą jak poprzednik odważnie bronił interesów zakonnych i przywilejów duchowieństwa, przy jednoczesnym potępieniu innowierców.

Polihistor, jeśli idzie o spuściznę literacką, traktował Skargę przede wszystkim jak historiografia i hagiografa. Wspierał się na jego autorytecie, jednocześnie traktując pisma jako

⁵⁵² Zob. Wojciech Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999, s. 177-182.

⁵⁵³ Zob. Jerzy Swędrowski, *Główne wątki teologiczne w kaznodziejstwie prymasa Stanisława Karnkowskiego oraz ich implikacje pastoralne*, Warszawa 1995, s. 32-33.

⁵⁵⁴ Krzysztof Koehler, *Boży podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012, s. 293-294.

źródło do ilustrowania własnych tez. Obficie czerpie z *Rocznych dziejów kościelnych*, będących przeróbką dzieła Baroniusza, oraz arcypopularnych *Żywotów świętych*⁵⁵⁵, Bednarski do tego wyliczenia proponował dołączyć także *Kazania sejmowe*⁵⁵⁶, rozwiązanie to znajduje swoje uzasadnienie w tekście *Trwałości szczęśliwej królestw*. Majchrowicz czerpał z tych samych źródeł, co Skarga. U obu pisarzy, oprócz Baroniusza, pojawiają się odwołania także do Antonio Bofinniusa, św. Augustyna, Flawiusza, Marcina Kromera, Macieja z Miechowa, Suriusa czy Mikołaja Sendersa⁵⁵⁷. Janusz Tazbir podaje również informację, że Skarga korzystał także z rękopisu *Roczników* Jana Długosza⁵⁵⁸.

Roczne dzieje kościelne zrodziły się z potrzeby stworzenia konkurencyjnych wobec innowierców narracji historycznych; uważa się, że były bezpośrednią odpowiedzią na *Centurie magdeburskie*, ujmujące dzieje Europy w kategoriach pozwalających legitymizować ruch luteranów. Skarga dokonał skrótów z opasłego dzieła Baroniusza oraz jego kontynuatora Stanisława Abrahama Bzowskiego⁵⁵⁹, uwypuklając wątki antyprotestanckie. Pod piórem królewskiego kaznodziei proces historyczny jawi się jako ciągła walka „prawdziwej wiary” z odszczepieńcami i heretykami. W *Rocznych dziejach kościelnych* nie brakuje także obszernych passusów, dotyczących bezpośrednio kwestii teologicznych, takich jak kult świętych, boskość Maryi, status papieża i Kościoła. Najistotniejsze różnice pomiędzy oryginałem a skrótem Skargi zaznaczają się w miejscach mówiących o historii Polski. Kaznodzieja wyznacza narodowi polskiemu szczególne miejsce w dziejach Europy, wskazując na tradycję zażyłych stosunków ze Stolicą Apostolską. Ponadto Skarga wyciszył wszystkie krytyczne uwagi Baroniusza odnoszące się do polityki zagranicznej władców Rzeczypospolitej, szczególnie jeśli idzie o stosunek do Cesarstwa Niemieckiego, a także przemilcza niekorzystne z polskiego punktu widzenia informacje podawane przez kronikarza niemieckiego Thietmara. Z tego powodu nie znajdziemy na kartach *Rocznych dziejów kościelnych* informacji o żonach Mieszka I, które miał przed przyjęciem chrztu⁵⁶⁰.

⁵⁵⁵ Między tymi dwoma tekstami Skargi istnieje nie tylko zbieżność w warstwie ideowej, ale także genetycznej. Skarga pod wpływem lektury *Annales ecclesiastici* wprowadzał zmiany do *Żywotów świętych*, uaktualniając lub korygując informacje podawane o świętych Kościoła katolickiego. Zob. Henryk Fros, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 1991, nr 3, s. 177-178.

⁵⁵⁶ Zob. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 2003, s. 92.

⁵⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 172-194.

⁵⁵⁸ Zob. Janusz Tazbir, *Piotr Skarga...*, Warszawa 1983, s. 105.

⁵⁵⁹ Zob. Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 184.

⁵⁶⁰ Zob. *Ibidem*, s. 100-112.

Tak jak Baroniusz ze Skargą, tak i Majchrowicz „uważał historię za naukę pomocniczą teologii, część apologetyki i polemiki wyznaniowej”⁵⁶¹. Nie dziwi więc nieustanne odwoływanie się do *Roczników kościelnych*, które ze względów ideologicznych doskonale wpisywały się w świat znaczeń Majchrowicza oraz znakomicie nadawały się do wykorzystania w antydysydenckiej i antyoswieceniowej kampanii, tym bardziej że to dopiero przeróbka dzieła Baroniusza wobec braku rodzimych doświadczeń dostarczała wiedzy o ruchach heretyckich w średniowieczu⁵⁶². Nieprzypadkowo więc także i dzieje świata opisane w *Trwałości szczęśliwej królestw* przedstawiane są jako proces ścierania się katolicyzmu z wrogami „starożytnej wiary”. Majchrowicz oprócz teologicznej wizji dziejów przejął od Skargi także antyinnowierczą retorykę dochodzącą do głosu zarówno w jego *Żywotach świętych*, jak i innych pismach. Autor *Trwałości szczęśliwej królestw* podtrzymuje negatywny stereotyp innowiercy, przypisując mu podobny do Skargowego zestaw cech, na który składają się: upór, hardość, pycha, złość, nieposłuszeństwo, lekceważący stosunek do autorytetów, rozwiążłość, zamiłowanie do okrucieństwa, skłonność do zdrady, obłuda, niewiedza czy w końcu związek z szatanem. Stereotypizacja zwolenników wyznania innego niż katolickie służyła wcześniej Skardze, a później Majchrowiczowi do skonstruowania pozytywnego mitu Polaka-katolika⁵⁶³, a także przedstawienia heretyków jako żywiołu zagrażającego jedności narodu⁵⁶⁴. Należy jednak podkreślić, że o ile u Skargi obraz heretyka wydaje się bardziej zniuansowany⁵⁶⁵, o tyle u Majchrowicza staje się jednoznacznie negatywny – jezuita uczynił jedynie wyjątek dla autorytetów starożytnych (np. Cyceon, Arystoteles), zaznaczając ich pogański rodowód, przy jednoczesnym waloryzowaniu dodatnio ich dorobku.

Znamienne, że mimo sukcesu ruchu kontreformacyjnego i wyraźnego liczebnego spadku innowierców w Rzeczypospolitej XVIII wieku, Majchrowicz, podążając śladami innych publicystów katolickich, dalej utrzymywał sąd o rzekomym zagrożeniu płynącym ze strony heretyków⁵⁶⁶. Jak wspomniano wcześniej, myślenie to wyrosło ze znacznie głębszych

⁵⁶¹ *Ibidem*, s. 107.

⁵⁶² Zob. Janusz Tazbir, *Baroniusz a Skarga*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, nr 24, s. 19.

⁵⁶³ Zob. Małgorzata Ogonowska, *Stereotyp heretyka w pismach polemicznych Piotra Skargi*, „Almanach Historyczny” 2003, nr 3, s. 74-92.

⁵⁶⁴ Zob. Robert Kościelny, *Różnowiercy w kazaniach Piotra Skargi*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecińskie Studia Historyczne” 1989, nr 2, s. 25.

⁵⁶⁵ Robert Kościelny zwraca uwagę, że u Skargi trudno uznać obraz innowiercy za absolutnie negatywny, z uwagi na pogląd Skargi, według którego „źródła herezji leżą w wadach katolickiego społeczeństwa”. Zob. *Ibidem*, s. 34.

⁵⁶⁶ O paradoksie tym wzmiankuje Janusz Tazbir, pisząc „Choć w XVIII wieku heretycy stanowili jedynie nieznaczny procent polskiej wspólnoty etnicznej, a luteranie pruscy nie rozwijali żadnej działalności propagandowej na rzecz swojego wyznania, to publicystyka katolicka nadal pisała o nich jako o groźnym dla

niż kontrreformacja korzeni. Dualistyczny obraz świata, ogarniętego walką dwu wrogich sobie obozów – chrześcijańskiego i heretyckiego, ukształtował się już w kaznodziejstwie wczesnego średniowiecza i został dodatkowo wsparty przez augustiańską koncepcję Antychrysta utożsamianego z heretykami, poganami i żydami⁵⁶⁷. Pod wpływem tej ideologii pozostawali i Skarga, i Majchrowicz. Obaj odwoływali się w swoich pismach do popularnej w średniowieczu kategorii *hipocrisis*, służącej zdyskredytowaniu innowiercy. Kategoria ta pomagała zwalczyć aporię między oskarżaniem innowierców o konszachty z szatanem a często ostentacyjnie pobożnym stylem życia heretyków⁵⁶⁸.

Nie tylko wątki teologiczne obecne u poprzedników inspirowały Majchrowicza, lecz także *stricte* polityczne. Duchowny sięgał również po inne dzieła Skargi, świadczą o tym nie tylko odwołania w tekście, ale także zbieżności w zakresie poglądów dotyczących państwa i porządku społecznego obu autorów. Skarga, a później i Majchrowicz dokonali świadomego zabiegu idealizacji Rzeczypospolitej, porównując ją do umiłowanego przez Boga Izraela, uparcie dowodzili, że interesy Kościoła są nierozłączne i absolutnie zbieżne z dobrem Polski, nakłaniali do obrony religii, jednocześnie argumentując, że walcząc w imię religii, walczy się także o dobro ojczyzny. Skarga i Majchrowicz mieli także podobną koncepcję ideału obywatelskiego, a także poglądy na relację władzy świeckiej i kościelnej, zgodnie z którymi jedynie duchowieństwo może dbać należycie o rozwój moralny społeczeństwa i ostrzegać je przed niebezpieczeństwami płynącymi z nadużycia władzy świeckiej. Dla dziejopisa doby saskiej Skarga był nie tylko autorytetem, źródłem inspiracji, ale także w pewnym sensie i nauczycielem. Pisarz bowiem szczególnie gorliwie realizuje ideał kaznodziei, postulowany przez autora *Żywotów świętych*, rozumiejącego rolę kapłana jako tego, który „odsłania najgłębsze znaczenia przeżywanych wydarzeń”⁵⁶⁹. Skarga także zwracał uwagę na powinności tyrtejskie duchownego, który winien wyzywać do walki z niewiernymi, ponieważ w ten sposób oddaje przysługę zarówno Kościołowi, jak i ojczyźnie.

Mimo wielu pokrewieństw łączących osiemnastowiecznego jezuitę ze Skargą, recepcja myśli renesansowego jezuitę zaprezentowana w *Trwałości szczęśliwej królestw* wydaje się dość redukcjonistyczna, pomija ona bowiem wątki teologiczne. Majchrowicza nie

Kościółu niebezpieczeństwie”. Zob. Janusz Tazbir, *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie XVI-XVII wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1981, z. 4, s. 952.

⁵⁶⁷ Zob. Edward Potkowski, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. Bronisław Geremek, Wrocław 1978, s. 121-135.

⁵⁶⁸ Zob. *Ibidem*, s. 129.

⁵⁶⁹ Zob. Stanisław Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach Piotra Skargi*, Kraków 1994, s. 195.

zajmują kwestie charytologiczne czy ascetyczne⁵⁷⁰. Dla niego Skarga to przede wszystkim zasłużony obrońca katolicyzmu, wierny ignacjańskiemu ideałowi „żołnierz Chrystusowy”, zwalczający błędy kacerskie i odszczepieństwa. Tekst Skargi odczytywał Majchrowicz dosłownie, nie skupiając się na ideowo-teologicznej warstwie jego pisarstwa. Chrześcijańską ideę *sanctitatis*, pojmującą świętość jako „zmierzanie ku Bogu, przewycięzanie samego siebie i stałe postępowanie w cnocie”⁵⁷¹, której jedynie widowym znakiem są cuda i niezwykle dokonania świętych, Majchrowicz znacznie uprościł, widząc w działaniach świętych jedynie potwierdzenie mocy Boga i znak przejawiania się Opatrzności. Bronił tezy, zgodnie z którą życzliwość Boga dla tego czy innego narodu daje się precyzyjnie mierzyć ilością świętych związanych z danym krajem.

4. Siedemnastowieczna historiografia

Wśród siedemnastowiecznych pisarzy historycznych, do których odwoływał się Majchrowicz, wymienić należy po pierwsze „zawodowych” historyków – Pawła Piaseckiego (TSK, 1764, t. 2, s. 52-53) i Macieja Ładowskiego (TSK, 1764, t. 2, s. 23, 31), po drugie autorów tworzących w duchu dewocyjno-hagiograficznym – Piotra Pruszcza (TSK, 1764, t. 2, s. 12, 16-17, 25, 27, 35, 40-47, 149, 150) i Albrychta Stanisława Radziwiłła (TSK, 1764, t. 2, s. 285, 287), po trzecie twórców eposów historycznych – Samuela Twardowskiego (TSK, 1764, t. 2, s. 289), Wespazjana Kochowskiego (TSK, 1764, t. 2, s. 290). Znamienny dla Majchrowicza był brak rozróżnienia między epiką historyczną a dziełami *stricto* kronikarskimi.

Pierwszego omówimy Pawła Piaseckiego. Historyk ten działał w kręgu kontrreformacyjnym. Studiował w jezuickiej szkole w Ołomuńcu, przebywał na Uniwersytecie w Pradze, by w końcu podjąć studia prawnicze w Rzymie⁵⁷². Ukoronowaniem jego kariery było zdobycie sakry biskupa przemyskiego w roku 1644. Majchrowicz znał kronikę historyczną biskupa Pawła Piaseckiego *Chronika gestorum in Europa singularium*, opublikowaną po raz pierwszy w Krakowie w 1645 roku, która jeszcze za życia autora

⁵⁷⁰ Interesującą interpretację *Żywotów świętych* w aspekcie teologicznym przeprowadziła Anna Kapuścińska, polemizując z utrwalonymi w nauce tezami, zgodnie z którymi dorobek Skargi można zredukować do jego kontrreformacyjnej działalności. Zob. Anna Kapuścińska, „Żywoty świętych” Piotra Skargi. *Hagiografia, parenetyka, duchowość*, Szczecin 2008, s. *passim*.

⁵⁷¹ *Ibidem*, s. 17.

⁵⁷² Zob. Henryk Barycz, *Barok*, [w:] *Historia nauki polskiej*, op. cit., t. 2, 171.

doczekała się aż trzech wydań⁵⁷³. O jego popularności może świadczyć chociażby fakt, że na jego kronikę powołuje się chorwacki prekursor panslawizmu, kapłan katolicki, który walczył i zginął w bitwie pod Wiedniem Juraj Križanić⁵⁷⁴.

Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* historyk odsyła do niej tylko raz, omawiając spór z Habsburgami oraz konflikt polsko-moskiewski w czasach Zygmunta III Wazy. Majchrowicz pominął informacje, które podaje Piasecki na temat sprawy Inflant, relacji Polski z Turcją, Mołdawią, a także, co zrozumiałe, ze Szwecją. Kronikarz przypomina bowiem niechlubne wypadki sztokholmskie, kiedy to jezuici wywołali tumult, obrażając luterńskiego duchownego⁵⁷⁵.

Piasecki związany był z dworem Zygmunta III, o czym zapewne Majchrowicz wiedział. Zadziwiać może fakt, że Majchrowicz nigdy nie odsyła do Piaseckiego w tomach poświęconych historii Europy i świata, tym bardziej że historyk dużą wagę przykładał do rozwoju katolicyzmu w Europie, Ameryce Południowej i Azji, co niewątpliwie musiało interesować także Majchrowicza. Na takiej decyzji mógł zaważyć zatarg Piaseckiego z jezuitami, a także krytyczna ocena prohabsburskich rządów Zygmunta III. Mimo negatywnego stosunku do wpływu zakonników Towarzystwa Jezusowego na rządy Wazy kronika Piaseckiego czytana była w szkołach jezuickich⁵⁷⁶. Trzeba jednak zauważyć, że Piasecki relacjonuje sukcesy jezuitów w chrystianizowaniu Ameryki Łacińskiej⁵⁷⁷.

Kronika Piaseckiego ukazuje dzieje narodowe na tle wydarzeń europejskich. Rozpoczyna się w wyborze Grzegorza XIII na papieża, a kończy relacją o zdobyciu Ratyzbony w 1644 roku. Eksploruje czasy Zygmunta III Wazy i początkowy okres panowania Władysława IV do roku 1646, skupiając się na międzynarodowej polityce władców i prowadzonych wówczas przez Rzeczpospolitą wojen⁵⁷⁸.

W warstwie ideologicznej Piasecki zdaje się dość bliski Majchrowiczowi. Obu historyków łączy jednoznacznie negatywna wizja reformacji, niechęć do swobody religijnej

⁵⁷³ Zob. Władysław Czapliński, *Piasecki Paweł*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, *op. cit.*, t. 25, s. 789.

⁵⁷⁴ Zob. Mirosław Frančić, *Juraj Križanić, ideolog absolutyzmu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1975, z. 51, s. 54. Oprócz poglądów biskupa przemyskiego na idee chorwackiego teologa wpłynęły także poglądy Szymona Starowolskiego, Piotra Skargi i Jakuba Wujka.

⁵⁷⁵ Zob. Antoni Krawczyk, *Historiografia krytyczna. Formowanie się postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII w.*, Lublin 1994, s. 200.

⁵⁷⁶ Zob. Kazimierz Puchowski, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 156.

⁵⁷⁷ Zob. Antoni Krawczyk, *Historiografia krytyczna...*, *op. cit.*, s. 167.

⁵⁷⁸ Zob. *ibidem*, s. 199

czy ruchu protestanckiego w Czechach i Niemczech⁵⁷⁹, a także gorliwa obrona obyczajów narodowych⁵⁸⁰.

Współcześni historycy cenią sobie dzieło Piaseckiego, chwalą go za „dość obszerne przedstawienie wydarzeń polskich w kontekście wydarzeń europejskich”⁵⁸¹, choć jednocześnie dostrzegają tendencyjność opisu historycznego, wyraźnie zabarwionego niechęcią do Zygmunta III, do którego chował osobistą urazę. Tło konfliktu pozostaje nieznane⁵⁸². Na nowatorstwo warsztatu historycznego Piaseckiego zwraca uwagę Antoni Krawczyk, który podkreśla, że historyk wykorzystywał w swojej pracy badawczej „źródła aktowe i opisowe”⁵⁸³.

Specjalne miejsce pośród historyków siedemnastowiecznych należy się Maciejowi Marcjanowi Ładowskiemu, któremu popularność przyniosła dopiero epoka saska i oświecenie. Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* ten historyk prawa pojawił się za sprawą dzieła wydanego w 1685 roku. Majchrowicz w czwartym tomie powołuje się na dokumenty prawne, cytując inwentarz konstytucji sejmowych Macieja Marcjana Ładowskiego. Jezuita streszcza lub przywołuje uchwały sejmowe wymierzone w innowierców.

Wiadomości o tym staropolskim prawniku są nader skąpe. Wiemy, że urodził się ok. 1640, a zmarł po 1715 roku. W 1688 zamienił stanowisko metrykanta koronnego i pracownika archiwum koronnego na wyższą funkcję sekretarza królewskiego⁵⁸⁴. W 1678 awansował, zostając regentem kancelarii, a wkrótce potem także prefektem Archiwum Skarbca Koronnego⁵⁸⁵. Jego zbiór konstytucji sejmowych obejmuje lata 1550-1683. *Konstytucje koronne i Wielkiego Księstwa Litewskiego* wydrukowali pijarzy⁵⁸⁶.

Ładowski zaadresował swoją pracę do szerokiego kręgu odbiorców, wzorując się na innych wydaniach typu kompendialnego, odznaczających się zwięzłością języka i jasnością wywodu⁵⁸⁷. Prawniczy inwentarz przykuł uwagę Józefa Andrzeja Załuskiego, który razem z Michałem Abrahamem Trozem opracował jego wznowienie w 1733 roku, ukazało się ono w

⁵⁷⁹ Zob. *ibidem*, s. 167-178.

⁵⁸⁰ Zob. Władysław Czapliński, *op. cit.*, s. 789.

⁵⁸¹ Zob. Antoni Krawczyk, *Historiografia krytyczna*, *op. cit.*, s. 8.

⁵⁸² Zob. Władysław Czapliński, *op. cit.*, s. 789.

⁵⁸³ Zob. Antoni Krawczyk, *Historiografia krytyczna*, *op. cit.*, s. 12.

⁵⁸⁴ Zob. Jerzy Gutowski, *Ładowski Maciej Marcjan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, *op. cit.*, t.18, s. 187.

⁵⁸⁵ Zob. *Dokumentacja Bio- Bibliologiczna*, *op. cit.*, t. 4, s. 371.

⁵⁸⁶ Zob. Jerzy Gutowski, *Ładowski Maciej Marcjan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, *op. cit.*, t. 18, s. 187.

⁵⁸⁷ Zob. Henryk Barycz, *Barok*, *op. cit.*, s. 215-216.

Lipsku⁵⁸⁸. *Inwentarz konstytucji* zgodnie z zaleceniem Konarskiego wykorzystywali pijarzy do uczenia dziejów narodowych i kształcenia postawy obywatelskiej⁵⁸⁹. Ordynacje wizytacji apostolskich zobowiązywały uczniów do korzystania ze zbiorów praw przy układaniu mów⁵⁹⁰. Pijarski pedagog i nauczyciel teologii Arnuf Żeglicki podjął się kontynuacji dzieła Ładowskiego, uzupełniając je i wydając w 1754 roku⁵⁹¹. O znaczeniu pracy Ładowskiego wspomina także Hugo Kołłątaj, ceniąc jednak wyżej na polu popularyzacji wiedzy prawnej dokonania Konarskiego⁵⁹².

O obecności Ładowskiego na stronicach *Trwałości szczęśliwej królestw* przesądziła jego popularność. Po *Inwentarz* Ładowskiego chętnie sięgała szlachta, chociaż nie tylko⁵⁹³, szukając w nich uzasadnień dla swoich formalnych i administracyjnych posunięć, stąd lektury prawne wychodziły w dużych nakładach, a księgarze i drukarze intensywnie zabiegali o prawo do ich wznawiania⁵⁹⁴.

5. Majchrowicz wobec barokowej literatury dewocyjnej

Siedemnastowieczną literaturę dewocyjną reprezentuje u jezuitę Piotr Pruszc. Majchrowicz, uzasadniając tezę o szczególnej szczęśliwości narodu polskiego, często przywoływał przykłady Boskich interwencji w dzieje Polaków, wiedzę o nich czerpał między innymi z pism dewocyjnych i hagiograficznych Piotra Hiacynta Pruszcza. Jego nazwisko pojawia się przy okazji informacji o porzuceniu przez starożytnych Polaków kultu słowiańskich bożków, a także w miejscach, w których jezuita opisywał cudowne działania świętych i błogosławionych Kościoła oraz męczenników. I tak Majchrowicz twierdził, że „Święty Anioł z chorągwią” (TSK, 1764, t. 2, s. 34) prowadził Bolesława Krzywoustego

⁵⁸⁸ Zob. Paulina Buchwald-Pelcowa, „Stare” i „nowe” w czasach saskich, [w:] *Historia literatury i historia książki. Studia nad książką i lekturą od średniowiecza po wiek XVIII*, Kraków 2005, s. 528.

⁵⁸⁹ Zob. Małgorzata Kinowska, *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół pijarskich*, [w:] *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego oświecenia*, red. Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław 1976, s. 65.

⁵⁹⁰ Zob. Lech Słowiński, *Nauka języka polskiego w szkołach Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Poznań 1979, s. 97.

⁵⁹¹ Zob. Teodor Ostrowski, *Poufne wieści z oświeconej Warszawy*, oprac. Roman Kaleta, Wrocław 1972, s. 243.

⁵⁹² Zob. Hugo Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. Jan Hulewicz, Wrocław 2003, s. 157.

⁵⁹³ Zob. *Inwentarz* Ładowskiego zasilają także księgozbiory warszawskich mieszczan. Zob. Stanisław Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII w. Między kulturą sarmatyzmu a oświecenia*, Toruń 1998, s. 119, 125.

⁵⁹⁴ Zob. Władysław Korotaj, Krystyna Korotajowa, *Książka literacka w polskich zbiorach prywatnych XVI i XVII w.*, [w:] *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*, red. Hanna Dziechcińska, Wrocław 1980, s. 232.

przeciwko Pomorzanom i Prusom, zaś w każdym newralgicznym momencie dziejów działanie świętego, przez którego objawiała się moc boska, miało decydujący wpływ na zwycięstwa Polaków w wojnach z nieprzyjacielem. Jezuita przeprowadza dość szczegółową paralelę między wygranymi bitwami a pojawieniem się świętych:

Za Bolesława Pudyka świętych Gerwazego i Protazego przeciwko Tatarom około roku tysiąc dwieście sześćdziesiątego. Za Leszka Czarnego św. Michała przeciwko Litwie około roku tysiąc dwudziestego ósmego. Za Jagiellonów świętego Stanisława przeciwko Krzyżakom roku tysięcznego czterechsetnego dziesiątego. Przeciwko Moskwie świętego Kazimierza roku tysiąc pięćdziesiątego ósmego, który pokazał się widomie polskim i litewskim wojskom, przez Dźwiny rzeki niebezpieczne brody przeprowadził, w bitwie dopomógł, iż z małą liczbą swoich porazili szczęśliwie wielkie nieprzyjaciół mnóstwo (TSK, 1764, t. 2, s. 35).

Z dalszej części tekstu dowiadujemy się, że święci pomagali wielu innym polskim monarchom, m. in. Bolesławowi Chrobremu, Kazimierzowi Odnowicielowi, Kazimierzowi Wielkiemu czy Władysławowi Jagielle.

Majchrowicz sięgał też do hagiograficznego dziełka *Forteca duchowna całego Królestwa Polskiego* Pruszcza wydanego najpierw w 1662 roku, później zaś w 1737, na które złożyło się ponad trzysta żywotów świętych narodowości polskiej lub na terenie Rzeczypospolitej działających. Przy czym należy zauważyć, że nie jest tutaj konsekwentny, gdyż popularyzuje kult także tych świętych, których trudno wiązać z Polską. Mowa tutaj o świętych ruskich: Borysie, Glebie, Oldze i Bonifacym żyjących na Rusi przed 1054 rokiem⁵⁹⁵. Oprócz biografii świętych znajdziemy tam także informacje o rzeczywistych i legendarnych władcach Polski, najwięcej miejsca poświęcił Bolesławowi Wstydliwemu, Władysławowi Warneńczykowi, Zygmuntowi III Wazie, Władysławowi IV oraz Janowi Kazimierzowi⁵⁹⁶. Pruszc obficie czerpał z renesansowych historiografów – Macieja z Miechowa, Marcina Kromera oraz Marcina Bielskiego⁵⁹⁷, a także z pism Abrahama Bzowskiego, Adama Opatowskiego, Piotra Damianiego oraz Jana Trithemiusa⁵⁹⁸. Autor *Fortecy duchowej* zapewne czytał kroniki Joachima Bielskiego, Jana Długosza i Wincentego Kadłubka. Jego działalność stanowi pomost między dość krytycznym dziełem Piotra Skargi a przesiąkniętą

⁵⁹⁵ Katarzyna Binko, *Kolekcja hagiograficzna Piotra Hiacynta Pruszcza*, „Roczniki Humanistyczne” 2004, z. 2., s. 107-121.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, s. 114.

⁵⁹⁷ Piotr Pruszc, [w:] Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne. Słownik hagiografów polskich*, Lublin 2007, t. 1, s. 195-196.

⁵⁹⁸ Katarzyna Binko, *op. cit.*, s. 115.

pierwiastkiem narodowej megalomanii książką Floriana Jaroszewicza *Matka świętych Polska*⁵⁹⁹. Pruszcza, idąc śladami swojego poprzednika, Marcina Baroniusza zastosował możliwie szerokie kryterium świętości, nie ograniczył się bowiem do wymienienia świętych oficjalnie uznanych przez Kościół, ale także zaprezentował portrety postaci świątobliwych – na świętość zasługujących⁶⁰⁰.

Pruszcza i Majchrowicza łączyła nie tylko pasja hagiograficzna, ale także pogląd o pochodzeniu Słowian, którzy ich zdaniem mieli się wywodzić z Ilirii⁶⁰¹. Zarówno Pruszcza, jak i Majchrowicz ujmowali dzieje ojczyste w wersji „skrajnie providencjalnej, złotowolnościowej i zmitologizowanej”⁶⁰². Wizja Polski, którą odmalował Pruszcza, musiała zapewne ukształtować także myślenie Majchrowicza. Katarzyna Binko warstwę ideową *Fortecy duchowej* referuje następująco:

Autor widział w Rzeczpospolitej twierdzę będącą symbolem siły, nieugiętości i bezpieczeństwa. (...) Święci mieli bronić ojczyzny i otaczać ją swoją przemożną opieką. Argumentem przemawiającym za tą tezą jest fakt zamieszczenia w *Fortecy duchowej* portretów władców. Ukazani oni zostali nie jako ludzie bogobojni, miłujący pokój, sprawiedliwi i łagodni w czasie pokoju, potrafili również prowadzić wojny, walczyć i zwyciężać⁶⁰³.

Majchrowicz w *Trwałości szczęśliwej królestw* osobno omawia dzieje Polski w czasach pokoju i wojny, w przeciwieństwie do Pruszcza większy nacisk kładzie na providencjalistyczny proces historyczny niż na dokonania konkretnych władców czy świętych.

W warstwie ideologicznej Pruszcza z Majchrowiczem łączył także antyjudajizm. Pruszcza powtarza antyżydowską pogłoskę, zgodnie z którą gostynińscy żydzi kupili od pewnej matki dziecko, by przeprowadzić na nim rytualny mord⁶⁰⁴. Należy jednak dodać, że stopień antyjudajizmu u obu autorów jest inny. Majchrowicz nie odwoływał się do „czarnej legendy” żydów, niechęć do wyznawców judaizmu wkomponował bowiem w ogólną krytykę innowierców.

⁵⁹⁹ Wstęp, [w:] Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *op. cit.*, s. XVIII.

⁶⁰⁰ Zob. Henryk Barycz, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971, s. 632.

⁶⁰¹ Zob. Kazimierz Bartkiewicz, *Oświeceniowe spory i dociekania wokół początków narodu*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. Jerzy Topolski, Łódź 1981, s. 313.

⁶⁰² Zob. Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów...*, *op. cit.*, s. 18.

⁶⁰³ Katarzyna Binko, *op. cit.*, s. 117.

⁶⁰⁴ Zob. Paweł Fijałkowski, *Żydzi na Mazowszu w dobie złotego wieku Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2003, z. 1, s. 29; Hanna Węgrzynek, „Czarna legenda” żydów, Warszawa 1995, s. 101, 116-118.

Majchrowicz mógł znać także inne hagiograficzne dzieło Pruszcza *Morze łaski bożej* wydane w 1662 i wznowione w 1740⁶⁰⁵. Argumentem, który jednak wskazuje na to, że pisarz opiera się na *Fortecy duchownej*, jest przywoływanie nazwiska Pruszcza także w kontekście legendarnych dziejów Polski. W *Morzu łaski bożej* brak bowiem biogramów polskich władców, choć niewykluczone, że historyk, umieszczając w przypisie nazwisko Pruszcza, odsyła nie do konkretnego dzieła, a do całego dorobku autora.

Kolejnym autorem dewocyjnym obecnym na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* jest Albrycht Stanisław Radziwiłł. Jezuita wspomniał postać błogosławionego Bartłomieja Salustiusa, któremu w 1607 roku podczas prowadzenia mszy w jednym z rzymskich kościołów miała ukazać się Maryja. Z treści objawienia wynikało, że Matka Boska przyjmuje na siebie obowiązki obrończyni Rzeczypospolitej jako chrześcijańskiego przedmurza Europy. Historię tę Majchrowicz przywołał na podstawie mariologicznego dziełka Albrychta Stanisława Radziwiłła *Dyskurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławieniu Najświętszej Panny*.

Pierwsze wydanie *Dyskursu nabożnego* ukazało się w jezuickiej drukarni w Wilnie w 1635 roku, drugie rok później. Kanclerz wielki litewski łączył działalność polityczną z aktywnością religijną. Współczesne źródła teologiczne charakteryzują go jako „gorliwego katolika, fundatora wielu kościołów, kaplic i szpitali”⁶⁰⁶. Do historii przeszła jego przyjaźń z Towarzystwem Jezusowym.

Radziwiłł w *Dyskursie nabożnym* militaryzuje wizerunek Maryi, porównując ją do hetmana prowadzącego męczenników, proroków, patriarchów do walki z wrogami Kościoła i wiary. „Maryjne szeregi” w wizji Radziwiłła zasilają jezuici, krzewiący wiarę chrześcijańską na wszystkich kontynentach⁶⁰⁷. Ze stronic *Dyskursu nabożnego* można się także dowiedzieć, że Maryję winni Polacy nazywać swoją królową. Teologiczne wystąpienia Radziwiłła spopularyzowały tytuł Maryi jako „królowej Polski” – w ślad za kanclerzem litewskim poszedł Szymon Starowolski, a nawet, jak chce tego Sykstus Szafraniec, Jan Kazimierz, składając śluby lwowskie⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ Zob. Michał Rożek, Piotr Jacek (Hiacynt) Pruszcza, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 28, s. 599-600.

⁶⁰⁶ Edward Ozorowski, Radziwiłł Albrycht Stanisław, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, op. cit., t. 4, s. 486.

⁶⁰⁷ Zob. Marta Michałowska, *Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII-XVIII wieku*, „Studia Claromontana” 1985, z. 6, s. 41.

⁶⁰⁸ Zob. Sykstus Szafraniec, *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny: „Królowa Polski”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1957, nr 4-5, s. 271-279.

Taka wizja kultu maryjnego mająca swe źródło w znacjonalizowanym wzorcu barokowej religijności utrzymywana była także przez Majchrowicza. Jezuita, sięgając do Radziwiłła, wpisał się w kult maryjny, który scalał ze sobą treści religijne, teologiczną moralność z profetyzmem przepowiadającym wydarzenia ważne dla życia zbiorowości w Polsce.

Majchrowicza z Radziwiłłem łączyły także poglądy na sprawy polityczne i religijne. Kanclerz litewski, podobnie jak ponad wiek później Majchrowicz, otwarcie piętnował tych, którzy gorszyli się gromadzeniem dóbr przez duchownych, ganił szlachecką swawolę, uderzał w lamentacyjny ton nad upadkiem pobożności oraz zwalczał innowierców⁶⁰⁹.

6. Zacieranie granic między historiografią a epiką historyczną. Samuel Twardowski, Wespazjan Kochowski

Spośród autorów siedemnastowiecznych poczesne miejsce u Majchrowicza zajmuje dwóch wybitnych epików doby baroku – Samuel Twardowski i Wespazjan Kochowski. Obaj u jezuitów zostali jednak potraktowani na tych samych zasadach co „profesjonalni” historycy.

Majchrowicz, przypominając czasy powstania Chmielnickiego, odsyłał do *Wojny domowej* Samuela Twardowskiego, czyli do dzieła, które cieszyło się dość dużą popularnością w środowisku jezuitów. Związki barokowego poety z Towarzystwem Jezusowym sięgają lat szkolnych Twardowskiego. Autor *Nadobnej Paskwaliny* uczył się w kaliskim kolegium, któremu patronował Stanisław Karnkowski. Pamięć o utalentowanym absolwencie przetrwała w lokalnym środowisku Kalisza. W związku z dwudziestą rocznicą śmierci Twardowskiego kaliscy jezuita wydali po raz pierwszy całość *Wojny domowej* (1681). Swoich starań w tej sprawie dołożył cenzor archidiecezjalny Piotr Dunin, który z wielkim uznaniem wyrażał się o warsztacie historycznym poety, nazywając go nawet „polskim Maronem”⁶¹⁰. Sam Twardowski za życia nie korzystał z jezuickich drukarni. Po jego śmierci zaś to właśnie członkowie Towarzystwa Jezusowego objęli patronatem jego dorobek pisarski. Jeszcze w XVIII wieku wileńscy jezuita wypuścili spod prasy drukarskiej *Przeważną legację* (1706) i *Zbiór różnych rytmów* (1770). Nauczyciele szkół jezuickich prawdopodobnie wykorzystywali *Wojnę domową* w charakterze pomocniczego podręcznika do nauczania

⁶⁰⁹ Zob. Robert Kościelny, *Według Sarmaty pobożnego*, „Christianitas” 2007, nr 34, s. 93-108.

⁶¹⁰ Renada Ociecek, *Samuel Twardowski i jezuita*, [w:] *Studia slavistica et humanistica in honorem Nullo Minissi*, red. Ireneusz Rapacki, Aleksander Wilkoń, Jolanta Żurawska, Katowice 1997, s. 100-108.

historii⁶¹¹. Sława Twardowskiego przetrwała upadek zakonu. Jego lekturę zalecali wielcy epoki oświecenia, wśród nich Stanisław Konarski, Franciszek Bohomolec, Ignacy Krasicki czy Jan Paweł Woronicz⁶¹². Powód, dla którego sięga Majchrowicz po pisma Twardowskiego, wynikał zatem przede wszystkim ze statusu poety.

Majchrowicz skorzystał z części „kozackiej” *Wojny domowej*, gdzie najpełniej ujawnia się epicki charakter dzieła Twardowskiego⁶¹³. Epickie – „z ducha Tassa” ukształtowanie poematu pozwalało wyraźnie ujawnić historiozoficzną warstwę dzieła. Powstanie kozackie interpretował autor, a za nim Majchrowicz, jak szczególny dopust Boży. Wojna domowa bowiem zajmowała w ówczesnej świadomości dość wysokie miejsce na liście wydarzeń szczególnie tragicznych dla zbiorowości. Bratobójcza walka mogła być interpretowana jedynie w kategoriach ujawniania się Bożego gniewu. Świat eposów Twardowskiego staje się miejscem epifanii, Bóg – zgodnie z ideą degradacji⁶¹⁴, ujawniającą się w pełni zarówno w historycznej epice baroku, jak i na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw*, karze za porzucenie cnót przodków. Majchrowicza z Twardowskim łączył apokaliptyczny ton wypowiedzi, podsycany biblijnymi aluzjami z Księgi Rodzaju, podtrzymywanie mitu przedmurza chrześcijaństwa, a także rys mesjanistyczny. Obaj autorzy zdają się funkcjonować w napięciu między heroizmem a wizją nieuchronnej katastrofy⁶¹⁵. Co ważne, Twardowski, a za nim Majchrowicz przyjął podobną postawę wobec opisywanej przez siebie rzeczywistości, stali się „komentatorami zaangażowanymi emocjonalnie w wydarzenia”⁶¹⁶, perspektywa historyczna *Wojny domowej* oraz *Trwałości szczęśliwej królestw* miesza się z doraźną publicystyką, tworząc przestrzeń dla patriotyczno-religijnych odezw. Majchrowicz, korzystając z innego barokowego epika, podobnie uwypuklił obecne u poety wątki opatrnościowe.

Jezuita znał również *Annalium Poloniae ab obitu Vladislai IV Climacteres* Wespazjana Kochowskiego, jezuici wykorzystywali je bowiem w dydaktyce⁶¹⁷. Do barokowego poety i historiografa odwołuje się przypominając klęskę wojsk polskich pod

⁶¹¹ Zob. *Ibidem*, s. 104.

⁶¹² Zob. Michał Kuran, *Twardowski w opiniach ludzi oświecenia*, [w:] tegoż, *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego*, Łódź 2008, s. 25-30.

⁶¹³ Zob. Marian Kaczmarek, *Epicki kształt poematów historycznych Samuela Twardowskiego*, Wrocław 1972, s. 80-81.

⁶¹⁴ Zob. Ludwika Szczerbicka-Ślęk, *W kręgu Klio i Kaliope. Staropolska epika historyczna*, Wrocław 1973, s. 22-24.

⁶¹⁵ Zob. Renata Ryba, *Powstanie kozackie w ocenie Samuela Twardowskiego*, [w:] *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze*, red. Renada Ociecek, Katowice 2000, s. 180-189.

⁶¹⁶ Zob. Sibylle Nowak-Stalman, *Epika historyczna Samuela ze Skrzypny Twardowskiego*, tłum. Marta Przybylik, oprac. Roman Krzywy, Izabelin 2004, s. 229.

⁶¹⁷ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, op. cit., s. 160.

Batohem w czerwcu 1652 roku. W tym kontekście nie dziwi sięgnięcie po Kochowskiego, gdyż do niewątpliwych walorów jego historycznego pisarstwa zaliczyć można talent do opisów batalistycznych. Sztuki batalistycznego obrazowania uczył się poeta od najlepszych – w gronie jego „nauczycieli” znaleźć można i Tacyta, i Tassa⁶¹⁸.

Bitwa pod Batohem przetrwała w pamięci następnych pokoleń jako symbol klęski oręża polskiego. Współczesny publicysta historyczny nazywa nawet Batoh „sarmackim Katyniem”⁶¹⁹, poległ tam bowiem kwiat polskiej husarii – hetman Marcin Kalinowski, zasłużony obrońca spod Beresteczka generał Zygmunt Przyjemski oraz brat Jana Sobieskiego Marek; liczba ofiar wyniosła w sumie osiem tysięcy żołnierzy⁶²⁰. Bitwa ta zszokowała polskie społeczeństwo, gdyż pomordowanie polskich jeńców było wydarzeniem bezprecedensowym. Posługując się dzisiejszą nomenklaturą, wydarzenia spod Batoha można określić mianem ludobójstwa⁶²¹. Porażka ta odbiła się echem nie tylko w annałach, ale także w liryce Kochowskiego⁶²². Jego *Nagrobek mężnym żołnierzom...*, poświęcony ofiarom ukraińskiej klęski, badacze uznają za „arcydzieło liryki patriotycznej, poruszającej siłą emocji, tragicznym obrazem klęski”⁶²³.

Dla Majchrowicza dzieło Kochowskiego było nie tylko dokumentem historycznym, ale i źródłem inspiracji. Obaj twórcy wpatrywali się w wyroki Boskie, doszukiwali się w wydarzeniach historycznych objawień woli Najwyższego, zaś klęski lub zwycięstwa nieodmiennie interpretowali w kategoriach starotestamentowej idei napominania narodu. Najpełniej historiozofia Kochowskiego dochodzi do głosu w *Psalmidii polskiej*, lecz mimo starań sprostania kronikarskim wymogom obiektywizmu *Klimaktery* Kochowskiego także nie są od niej wolne, o czym świadczą chociażby zamieszczone w rocznikach poetyckie zwroty do Trójcy Świętej, stylizowane na średniowieczną pieśń kościelną⁶²⁴. Rację ma Ludwika Szczerbicka-Ślęk, mówiąc, że to w epice biblijnej Kochowski szukał „faktycznych możliwości do interpretacji historii”⁶²⁵. Majchrowicz, tak jak Kochowski, ostrzega naród

⁶¹⁸ Zob. Jerzy Starnawski, *Wespazjan Kochowski*, Wrocław 1988, s. 51-53.

⁶¹⁹ Włodzimierz Kalicki, *2 czerwca 1652 r. Los Rzeczypospolitej u stóp Rozandy*, „Duży Format” (dodatek do „Gazety Wyborczej”) 3.06.2008.

⁶²⁰ Zob. Józef Andrzej Gierowski, *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności*, Kraków 2001, s. 40.

⁶²¹ Zob. Renata Gałaj, *Okrucieństwo wojenne w świetle pamiątek staropolskich*, [w:] *Studia z dziejów polskiej historiografii wojskowej*, t. 5, red. Benon Miśkiewicz, Poznań 2001, s. 129.

⁶²² O recepcji powstania chmielnickiego w twórczości Kochowskiego wspomina także Włodzimierz Mokry: *Obraz kozaczyzny w piśmiennictwie staropolskim*, [w:] *Polacy o Ukraińcach. Ukraińcy o Polakach*, red. Tadeusz Stegner, Gdańsk 1993, s. 70-90.

⁶²³ Zob. Stefan Nieznanowski, *Liryki Wespazjana Kochowskiego. Zarys problematyki*, [w:] *Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej*, red. Dariusz Chemperek, Lublin 2003, s. 16.

⁶²⁴ Zob. Jerzy Starnawski, *Wespazjan...*, *op. cit.*, s. 51.

⁶²⁵ Ludwika Szczerbicka-Ślęk, *op. cit.*, s. 183.

przed lekceważeniem woli Bożej, a także przewartościowuje sarmacką historiozofię, która, uwikłana w wyroki Opatrzności, potencjalnie gwarantować miała szczęśliwość, ale i mogła prefigurować rychły upadek, spowodowany odejściem od katolickiej wiary, cnót rycerskich oraz ducha republikańskiego. Obu twórców zbliża do siebie także podobne rozumienie idei wolności, łączącej w sobie znaczenia teologiczne z prawno-ustrojowymi⁶²⁶. Kochowski interpretuje klęskę batohowską jako karę za nadużywanie władzy przez Jana Kazimierza. Relacje o bitwie kończy ostrzeżeniem, które pod adresem króla formułuje nadworny astrolog Mikołaj Żurawski, mówiąc „Jak was [Bóg – P. S.] ukoronował, tak was odwetuje”⁶²⁷. Majchrowicz podobnie jak wcześniej Kochowski chętnie łączy wydarzenia batalistyczne z nadprzyrodzonymi znakami – przegrane bitwy w toku narracyjnym obu autorów wywołują reakcję natury, przez którą przemawia Bóg. Po klęsce polskich wojsk, wedle relacji Kochowskiego, „nastąpiło powietrze po całej Polsce i na Ukrainie”⁶²⁸.

Jeśli idzie o siedemnastowieczne źródła, Majchrowicz sięgał nie tylko po szeroko rozumianą literaturę historyczną, znał także dzieła filozoficzno-teologiczne oraz te poruszające zagadnienia polityczne.

7. Majchrowicz wobec siedemnastowiecznej literatury politycznej i teologicznej (Starowski, Młodzianowski, Witwicki, Pęski)

Siedemnastowieczna myśl naukowa, publicystyczna i teologiczna znalazła swoich reprezentantów w dziele Majchrowicza w osobie Szymona Starowskiego, Tomasza Młodzianowskiego oraz Jana Stanisława Witwickiego (TSK, 1764, t. 4, s. 13). Największy wpływ na duchownego spośród wymienionych miał, jak się zdaje, Starowski.

Szymon Majchrowicz cytował fragment jego dzieła *Reformacja obyczajów polskich* (TSK, 1764, t. 2, s. 215), które stanowiło swoistą sumę poglądów politycznych kanonika krakowskiego⁶²⁹, a w trzeciej części traktatu, podejmując kwestie pedagogiczne, zaleca lekturę *Setnika pisarzy polskich*: „Ach, dałby nam Bóg, abyśmy mieli ludzi z nowych nauk

⁶²⁶ Zob. Elżbieta Kauer, *Sarmacka historiozofia w Psalmodii polskiej Wespazjana Kochowskiego*, [w:] *Wespazjan Kochowski w kręgu...*, op. cit., s. 105-122.

⁶²⁷ Wespazjan Kochowski, *Historia panowania Jana Kazimierza*, tłum. Edward Raczyński, t. 1, Kraków 1840, s. 143.

⁶²⁸ Zob. *Ibidem*.

⁶²⁹ Zob. Piotr Szydłowski, omawiając osiemnastowieczną recepcję pism Starowskiego, pomija Szymona Majchrowicza, wymienia natomiast Kaspra Nisieckiego, Józefa Andrzeja Załuskiego, Jana Daniela Janockiego. Konstantego Józefa Bogusławskiego. Piotr Szydłowski, *Między renesansem a kontrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowskiego 1588-1656*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioica” 1978, z. 2, s. 116-118.

tak uczonych i pożytecznych królestwom, jakich nam dotychczas dawne wydawały szkoły. Wolno nam czytać księgi stu mędrców polskich, których przed stem lat Starowolski wylicza” (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 463). Wybór ten nie jest przypadkowy, choć dość zaskakujący. Majchrowicz nie wspominał o dziełach mających swe wznowienia w XVIII wieku, takich jak: *Polonia, Sarmatiae bellatores, Hekatontas, De claris oratoribus Sarmatiae* czy nawet *Lament utrapionej Matki Korony Polskiej*⁶³⁰.

Starowolski znakomicie pozwalał wpisać się w siatkę pojęciową Majchrowicza. Pisarz, tak jak później Majchrowicz, wieszczyl państwu polskiemu katastrofę, przed którą ustrzec może jedynie jedność wiary, zerwanie z próżnością i prywatą warstw szlacheckich oraz odnowa moralna młodego pokolenia. Starowolski czynił także istotne dla Majchrowicza rozróżnienie między złotą wolnością a anarchią. Choć koncepcja wolności u obu autorów jest różna się od siebie, to jednak obaj widzieli potrzebę ograniczenia postaw prowadzących do osłabienia struktur państwa. Majchrowicza i Starowolskiego łączył także stosunek do ruchu reformacyjnego oraz do różnowierców. Wystarczy przypomnieć, że Starowolski zwalczał zapisy konfederacji warszawskiej, a także gorąco poparł antyariańskie ustawy z 1638 roku, argumentując, że arianie „sprowadzili na Polskę nierówność i gwałty”⁶³¹; utożsamiał on także innowierców ze zdrajcami ojczyzny. W antyariańskiej broszurze *Braterskie napomnienie* Starowolski, wspierając się na argumentach wysuwanych wcześniej przez Skargę, dowodził, że uchwały konfederacji warszawskiej należy uznać za nieobowiązujące⁶³². Te poglądy szeroko propagował także Majchrowicz. Świadczy o tym odpowiednio dobrany cytat z *Reformacji obyczajów polskich*, w którym Starowolski dowodzi, że panować w Polsce winien jedynie monarcha wyznania katolickiego⁶³³. Oto fragment przywołany przez Majchrowicza:

Nie myślcie o tym, panowie bracia, bo byście ojczyznę stracili. Trzeba nam koniecznie króla mieć rzymskiej wiary, żeby się przynajmniej księdza bał i jego napomnienia słuchał. Kiedy się

⁶³⁰ Zob. *ibidem*, s. 117-118.

⁶³¹ *Ibidem*, Ignacy Lewandowski, *Wstęp*, [w:] Szymon Starowolski, *Wybór pism*, Wrocław 1991, s. LXXX-LXXXIV-V.

⁶³² Zob. Mirosław Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573-1658*, Warszawa 1974, s. 135-137.

⁶³³ Piotr Szydłowski zwraca uwagę, że Szymon Starowolski, przyjmując postawę niechętną innowiercom, zachowuje w niej umiar. Na potwierdzenie swojej tezy porównuje zawartość *Setnika pisarzy polskich* z dziełami innych autorów. „Jeśli zestawimy ze sobą *Setnik pisarzy polskich* z biografiami innych autorów, zarówno katolickich jak i niekatolickich, dostrzeżemy u Starowolskiego postawę tolerancyjną wobec innych wyznań, gwarantującą swobodny rozwój kultury. Jakże inaczej prezentują się życiorysy wielkich ludzi pióra stworzone przez takich katolików jak Aubertus Miraeus i Piotr Skarga oraz życiorysy autora kalwińskiego Théodora de Bèze. Wszyscy oni surowo zastosowali kryterium wyznaniowe. Miraeus i Skarga umieścili w swoich dziełach wyłącznie katolików. Zob. Piotr Szydłowski, *Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588-1565)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I” 1985, z. 10, s. 181-182.

praw naszych bać nie zechce i obrad słuchać nie będzie. Bo naszej wiary człowiek lekce sobie nabożeństwo katolickie ważąc, jak tylko w panowaniu zasmakuje, nie tylko bojaźni Bożej przed oczyma mieć nie będzie, ale też i nas samych, którzy jednej z nim będziemy wiary, łatwusięńko powycina, gdy mu się sprzeciwić zechcemy. A kiedy my katolickiego pana jakiego na królestwo obierzemy, tedy będzie pamiętał przysięgę swoją i sumienie, aby nie wpadł w klątwę kościelną, czyniąc co przeciw sprawiedliwości i prawom, bo zaraz królem zostawszy, musi pierwszeństwo dać papieżowi, który przez swoich posłów zwykł króla napominać, gdy co zdrożnego czyni (TSK, 1764, t. 2, s. 214-215).

Trwałość szczęśliwą królestw z Reformacją obyczajów polskich złączyła perspektywa moralistyczno-kaznodziejska, przejawiająca się w piętnowaniu wad społecznych oraz w profetycznym katastrofizmie. Obaj autorzy, wspierając się na tomizmie⁶³⁴, nadają sankcję teologiczno-dogmatyczną porządkowi społecznemu w Polsce, traktując podział stanowy jako uświęcony i niepodlegający z tego powodu rewizji. Watro jednak zauważyć, że zarówno wywodzący się z warstwy mieszczańskiej Majchrowicz, jak i pochodzący z „bezherbowych bojarów”⁶³⁵ Starowolski oprócz szlachestwa wynikającego z urodzenia podkreślał znaczenie w życiu publicznym kategorii *vera nobilitas*⁶³⁶, mierzonej rzeczywistymi dokonaniem wysoko urodzonych. Idea „szlachestwa wewnętrznego” wydaje się bliska i Majchrowiczowi.

U Majchrowicza brak jednak wyraźnego projektu naprawy państwa obejmującego takie kwestie jak wojskowość, ekonomia czy administracja publiczna. Majchrowicz konsekwentnie obierał perspektywę teologiczną, Starowolski zaś wzbogacił ją o konstruktywne projekty naprawy państwa także w wymiarze *stricte* pragmatycznym, proponując konkretne rozwiązania prawne ograniczające choćby eksport dóbr materialnych za granice Polski⁶³⁷.

Już z powyższych uwag można wywnioskować, że Majchrowicz widział w Starowolskim przede wszystkim kaznodzieję i publicystę, nie zaś historiografa, stąd też w wskazaniach bibliograficznych próżno szukać jakiegokolwiek odwołania do pism

⁶³⁴ Por. „W Reformacji obyczajów... pisarz akcentuje wzór szlacheckiego republikanizmu, uznaje, iż państwo opiera się na trzech stanach, z których szlachta sprawuje rząd i broni Rzeczypospolitej, duchowieństwo kieruje rozwojem religii, obyczajowości i moralności społecznej, pospólstwo zaś przez uprawę roli i rzemiosła utrzymuje ów organizm. Podział ten nie podlega dyskusji, nie jest to bowiem kwestia umowy społecznej, lecz porządek natury, ostateczny rezultat przedwiecznej decyzji Boga”. Czesław Hernas, *Barok*, Warszawa 1999, s. 391.

⁶³⁵ Franciszek Bielak, *Działalność naukowa Szymona Starowolskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1957, z. 1, s. 202.

⁶³⁶ Zob. Czesław Hernas, *op. cit.*, s. 391.

⁶³⁷ Zob. Franciszek Bielak, *op. cit.*, s. 241-243.

historycznych autora *Polonii*. Warsztat historyczny Starowskiego zasadniczo różnił się od stylu interpretacji źródeł historycznych uobecniającego się w traktacie Majchrowicza.

Przez wiele lat badacze powtarzali tezę o niedostatecznej dojrzałości badawczej Starowskiego na polu nauk historycznych. Ostro o Starowskim wypowiadał się Henryk Barycz, nazywając go „pisarzem wszechstronnym, ale płytkim, typowym eklektykiem posuwającym się do granic plagiatu”⁶³⁸. Próbę częściowej rehabilitacji Starowskiego jako historyka podjął Antoni Krawczyk, sytuując go jednak poniżej erudytów zachodnioeuropejskich⁶³⁹. Przełom w ocenie dorobku Starowskiego wiąże się z wystąpieniem Jerzego Topolskiego, przyjmując perspektywę narratystyczną, dowodzi, że Starowski, oddalając się od historiografii pragmatycznej, której celem jest nie tyle badanie przeszłości, ile dostarczanie argumentów dziejowych do obrony lub zwalczania określonego stanowiska światopoglądowego, kierował się w stronę historiografii nowożytnej, wspierającej się na arystotelesowskiej koncepcji prawdy oraz utrzymującej w mocy rozróżnienie na narrację fikcjonalną (literacką) i historyczną (zgodną z faktami)⁶⁴⁰. Topolski postuluje wpisać Starowskiego w główny nurt nowożytnej rewolucji naukowej XVII wieku. Jeśli uznać dowodzenie Topolskiego za słuszne, to Majchrowicz na tle autora *Reformacji obyczajów* jawi się jako jego zaprzeczenie. Majchrowicz zacierał bowiem granicę między narracją historyczną a fikcjonalną, prawdę pojmował nie w sensie klasycznym, lecz teologicznym, a traktat *Trwałość szczęśliwa królestw* tkwi głęboko w tradycji historiografii pragmatycznej, podporządkowanej celom publicystyczno-moralizatorskim. Majchrowicza i Starowskiego różni także stosunek do sarmatyzmu. O ile bez wątpienia Starowski podtrzymuje w swoich dziełach tożsamość sarmacką⁶⁴¹, o tyle już Majchrowicz wykorzystuje ją funkcjonalnie, wykraczając świadomie daleko poza ramy narodowego mitu genetycznego.

Subtelne różnice między Starowskim i Majchrowiczem zaznaczają się również w kreślonej przez obu duchownych koncepcji antropologicznej człowieka. Majchrowicz zdecydowanie odrzucał renesansową wizję człowieka wspartą na laickich kategoriach nieśmiertelności (trwanie w pamięci potomnych), zastępując ją kategorią człowieka religijnego, ofiarnie walczącego za wiarę przodków. Tymczasem Starowski scalał koncepcję

⁶³⁸ Henryk Barycz, *Dzieło literackie Jana Brożka*, [w:] tegoż, *W blaskach epoki odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 358.

⁶³⁹ Zob. Antoni Krawczyk, *op. cit.*, s. 453.

⁶⁴⁰ Zob. Jerzy Topolski, „Prawda nie jest tylko piękną ozdobą historii, lecz samą jej duszą”. *O miejscu Szymona Starowskiego w historii historiografii*, [w:] *Ludzie, kontakty, kultura XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Kowecki, Janusz Tazbir, Warszawa 1997, s. 201-207.

⁶⁴¹ Zob. Janusz Tazbir, *Sarmacy wojownicy pod piórem Szymona Starowskiego*, [w:] tegoż, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, s. 303-310.

laicką człowieka z antropologią kontrreformacyjną, nie redukując wartości człowieka jedynie do wymiaru teologicznego⁶⁴².

Wobec powyższych konstatacji należy stwierdzić, że fragment zacytowany przez Majchrowicza jedynie częściowo oddaje charakter twórczości politycznej i religijnej Starowolskiego i nie da się go traktować jako reprezentatywny. W przypadku Starowolskiego ujawnia się także sposób wykorzystywania źródeł przez Majchrowicza, który można określić jako zdecydowanie retoryczny i pragmatyczny. Przywoływane prace mają przede wszystkim służyć uargumentowaniu przyjętej tezy, nie zaś opisowi danego wycinka rzeczywistości.

Majchrowicz znał także innego myśliciela epoki baroku, Tomasza Młodzianowskiego. Jego znaczenie dla zrozumienia warstwy ideologicznej *Trwałości szczęśliwej królestw* jest równie ważne, co dzieła omówionego erudyty.

Pisarz wzmiankuje Młodzianowskiego raz, w drugim tomie *Trwałości szczęśliwej królestw*, pisząc o ofiarności Polaków i ich męczeństwie za świętą wiarę: „Ile było Polaków, tyle katolików gorliwych. Ile katolików, tyle głów odważnych” (TSK, 1764, t. 2, s. 27). Jego nazwisko zestawia ze Skargą, Kołudzim i Pruszcem. Tradycyjnie twórczość Młodzianowskiego dzieli się na cztery grupy: pisma homiletyczne⁶⁴³, pisma ascetyczno-dewocyjne⁶⁴⁴, pisma filozoficzne⁶⁴⁵ oraz teologiczne⁶⁴⁶. Majchrowicz zapewne miał okazję sięgnąć do *Rozmyślań albo lekcji duchownej* (sześć wydań w latach 1680-1754) oraz do *Akt przygotowania się na śmierć*, wydawanych siedem razy między rokiem 1685 a 1758, pisząc *Trwałość prawdziwą królestw* korzystał prawdopodobnie z *Kazań i homilii na niedziele doroczne* z 1681 roku. Jego obecność na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* wynikała z kaznodziejskiej sławy – do historii przeszło jego dziękczynne kazanie za wiktorię

⁶⁴² Zob. Piotr Szydlowski, *Koncepcja człowieka Szymona Starowolskiego*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1974, z. 2, s. 41-52.

⁶⁴³ Młodzianowski pozostawił po sobie 73 homilie i 179 kazań, większość opublikowanych w 1681 roku. Zob. Franciszek Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog-moralista*, Lublin 1974, s. 71-73.

⁶⁴⁴ Do tej grupy zalicza się następujące utwory: *Recollectiones ad methodum* (1677, 1682), *Supplementum recollectiones claris* (1677), *Akty nabożne ksiąg duchownych* (1680, 1706), *Rozmyślania albo lekcja duchowna* (1680), *Akty przygotowania się na dobrą śmierć* (1685), *Liturgica seu modi devote celebrandi* (1673?). Zob. *Ibidem*, s. 75-79.

⁶⁴⁵ Na twórczość filozoficzną Młodzianowskiego składają się: *Praelectiones metaphysicae et logicae* (1671), *Praelectiones philosophicae in octo libros Physicorum* (1671). Zob. *Ibidem*, s. 79-84.

⁶⁴⁶ Młodzianowski napisał następujące pisma teologiczne, które ukazały się w latach 1658-1666: *Praelectiones theologiae de Deo*, *Praelectiones theologiae de Angelis*, *Praelectiones theologiae de iure et iustitia*, *Praelectiones theologiae de ponitentiae virtute et sacramento*, *Praelectionis theologiae de peccatis et gratia*, *Praelectiones theologiae de fide, spe et charitate*, *Praelectiones theologiae de incarnatione*, *Praelectiones theologiae de sacramentis in communi et de Eucharistia*. Zob. *Ibidem*, s. 84-96.

wiedeńską, wysokiej pozycji w zakonie jezuitów oraz sporej popularności w kręgach konserwatywnych i katolickich⁶⁴⁷.

Młodzianowski w swoich pismach i kazaniach łączył perspektywę polityczną z teologiczną. Dowodził, że ustrój Rzeczypospolitej ma boską proveniencję, o czym świadczy trójpodział władzy na sejm, senat i króla odzwierciedlający triadę Bóg Ojciec, Chrystus, Duch Święty.

Jeden z pierwszych biografów Młodzianowskiego, Stanisław Jamiołkowski, chciał widzieć w barokowym kaznodziei „apostola jedności narodowej, społecznego pojednania, tolerancji religijnej”⁶⁴⁸. Obraz ten jednak nie wytrzymuje konfrontacji z tekstami źródłowymi. W rzeczywistości Młodzianowski jako przedstawiciel nurtu późnej kontrreformacji opowiadał się przeciwko tolerancji religijnej, dowodząc, że Polska powinna pozostać państwem katolickim, ponieważ religia rzymska jest prawdziwą spadkobierczynią Chrystusa, gwarantuje dostąpienie łaski zbawienia. Kaznodzieja zdecydowanie zwalczał innowiercze herezje, jednocześnie utrzymując, iż „dowodem na to, że Bóg sprzyja katolikom, jest fakt, że „zherertczale” familie wymarły w ciągu ostatniego stulecia, te zaś, które się nawróciły, kwitną”⁶⁴⁹. Młodzianowski również przekonuje, że Matka Boska osobiście spuszcza na innowierców klęski i chroni Polaków przed zagrożeniem zewnętrznym⁶⁵⁰.

Prowidencjalizm podszyty przekonaniem o boskim źródle prawomocnej władzy niewątpliwie łączy Majchrowicza z Młodzianowskim. Majchrowicz odwoływał się do poprzednika, pisząc następujące słowa: „Staranie, męczeństwo a odwaga jedno cześć Bogu powinna utwierdzić. Wiarę dla ojczyzny, ojczyznę dla wiary utrzymywać, choćby z krwi przezacnej wylaniem, choćby z utratą drogiego życia” (TSK, 1764, t. 2, s. 27). Korespondujące z myślami wypowiedzianymi w *Kazaniach i homiliach*, które znawca zagadnienia, Mieczysław Brzozowski, powołując się na kazanie z tomu trzeciego, referuje w następujący sposób:

W zamian za powołanie, nieustanną opiekę, a przede wszystkim za dar wolności, Polacy zobowiązani są do życia zgodnego z boskim prawem oraz do obrony Ewangelii, nawet za cenę

⁶⁴⁷ Franciszek Greniuk, *Młodzianowski Tomasz*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 21, *op. cit.*, s. 426.

⁶⁴⁸ Cyt. za: Franciszek Bargiel, *Tomasz Młodzianowski (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987, s. 11.

⁶⁴⁹ Kazimierz Przyboś, *Tomasza Młodzianowskiego wizja państwa i społeczeństwa*, [w:] *Jezuicka ars educandi*, red. Maria Wolańczyk, Stanisław Obirek, Kraków 1995, s. 206.

⁶⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 206.

własnej krwi. W tym też wyraża się szczególna misja narodu. Obrona Ewangelii i Ojczyzny w pojęciu Młodzianowskiego identyfikuje się⁶⁵¹.

Oprócz podobnej wizji państwa Majchrowicza z Młodzianowskim integruje podobne rozumienie wolność, którą obaj uznawali za najcenniejszy dar Boży.

Tak jak u Młodzianowskiego, tak też u Majchrowicza mamy do czynienia z „instrumentalizacją Pisma św.”, które poddaje się nie tyle egzegezie, ile wykorzystuje się do celów *stricte* perswazyjnych⁶⁵².

Jezuita, pisząc *Trwałość szczęśliwą królestw* korzystał zarówno z autorów uznanych, cieszących się zasłużoną sławą, jaki i pisarzy trzeciorzędnych. O wykorzystaniu danego dzieła nie zawsze decydował jego poziom merytoryczny, a możliwość jego wkomponowania w wywód; tak więc obok twórców wybitnych (Starowolski, Młodzianowski) pojawili się także autorzy niżsi rangą, tacy jak Jan Stanisław Witwicki.

Majchrowicz odwoływał się do jego pracy *Obraz prawdziwego kapłana* wydanej w 1751 roku w Krakowie, przedstawiając swoje poglądy dotyczące obowiązków duszpasterskich i społecznych księży w oparciu o prace teologiczne biskupa Jana Stanisława Witwickiego. Wcześniej wydali ją pijarzy w warszawskiej drukarni w 1684 roku⁶⁵³. Dziełko Witwickiego naznaczone wyraźnie rysem moralizatorskim zawiera pouczenie kierowane do kleru, w którym akcentuje się obowiązki księży względem wspólnoty wiernych oraz społeczeństwa.

Stanisław Jan Witwicki urodził się ok. 1630 roku nieopodal Sanoka. Pobierał nauki u jezuitów kolejno w Lublinie, Braniewie, Rzymie i Paryżu. Za granicą studiował medycynę i teologię. Po powrocie do Polski zasilił szeregi duchownych oraz podjął pracę w kancelarii Jana Kazimierza, Michała Korybuta Wiśniowieckiego oraz Jana III Sobieskiego. To właśnie Jan III uczynił w 1677 roku Witwickiego biskupem kijowskim. Monarcha mógł powierzyć godność biskupią Witwickiemu, ponieważ jego poprzednik Tomasz Ujejski zrzekł się tytułu metropolity Kijowa, by zasilić szeregi Towarzystwa Jezusowego. Można podejrzewać, że Witwicki przez znajomość z Ujejskim, a może i nawet przez jego poparcie, zachował życzliwe stosunki z jezuitami⁶⁵⁴. W tym czasie duchowny łączył obowiązki duszpasterskie z dyplomatycznymi – brał udział rozmowach z Moskwą, dotyczących kwestii dyzunitów. Po

⁶⁵¹ Mieczysław Brzozowski, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin 1988, s. 389-390.

⁶⁵² Wojciech Pazera, *op. cit.*, s. 226.

⁶⁵³ Zob. *Piśmiennictwo staropolskie*, *op. cit.*, t. 3, s. 404.

⁶⁵⁴ Zob. Krzysztof Rafał Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec 2001, s. 118.

sakrze kijowskiej przyszedł czas na biskupstwo łuckie (1681) i w końcu poznańskie (1688). Do historii Witkowski przeszedł także za sprawą procesu Kazimierza Łyszczyńskiego, który w 1689 roku został skazany za ateizm. Wbrew wcześniejszym ustaleniom biskup łucki w tym procesie nie pełnił funkcji oskarżyciela publicznego, lecz wraz z innymi biskupami domagał się skazania Łyszczyńskiego⁶⁵⁵.

Do pełnego zaprezentowania dorobku myśli siedemnastowiecznej, po który sięgał pisarz, brakuje Walentego Pęskiego⁶⁵⁶ jako autora politycznego traktatu *Palatium reginae libertatis Respublicam oratoriam continens*. Autor posłużył się w nim ekfrazą pałacu, symbolizującego Rzeczpospolitą, której fundamentami są „wolna elekcja, wolny głos, równość, nienaruszalność dóbr ziemskich szlachty i integralność ziemi”⁶⁵⁷. Pęski postulował także jedność religijną i demokratyczny sposób rozwiązywania sporów („mądra rada”). Mimo że Pęskiego Majchrowicz przywołał tylko raz, w kontekście rozważań o ustroju Polski za panowania Stefana Batorego⁶⁵⁸ (TSK, 1764, t. 2, s. 65), należy podkreślić, że część poglądów na sprawy porządku politycznego w Polsce przejął do współzаконnika. Zarówno w *Palatium reginae libertatis*, jak i w *Trwałości szczęśliwej królestw* za wartości podstawowe, regulujące współzycie społeczne czy polityczne, uznaje się „mądrość”, będącą połączeniem cnoty roztropności z gotowością do przestrzegania praw moralnych wynikających z katolicyzmu, „jedność”, której zaprzeczeniem ma być wspólnota wielowyznaniowa, oraz „radę”, rozumianą jako element demokracji i gwarantkę wolności politycznej⁶⁵⁹. Majchrowicz podobnie jak wcześniej Pęski akceptował podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej, co nie przeszkadzało im jednocześnie odnosić się krytycznie do praktyki społeczno-politycznej, gromić nadużycia władzy, prywatę oraz swawolę⁶⁶⁰. Obaj autorzy jako członkowie

⁶⁵⁵ Zob. Hieronim Eugeniusz Wyczawski, Witwicki Stanisław Jan, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, op. cit., t. 4, s. 449-451.

⁶⁵⁶ Przyjmuję między innymi za Bronisławem Natońskim oraz Anną Grześkowiak-Krawicz, że autorem traktatu *Palatium reginae libertatis* jest Walenty Pęski.

⁶⁵⁷ Bronisław Natoński, *Walenty Pęski*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 15, s. 747. Zob. Henryk Olszewski, *Doktryny prawno-ustrojowe czasów saskich 1697-1740*, Warszawa 1961, s. 173-176.

⁶⁵⁸ Pęski uważał, że za rządów tego monarchy polska *regina libertas* miała osiągnąć stan doskonały. Wzorem ustrojowym dla publicysty były czasy pierwszych elekcji królów. Zob. Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 49.

⁶⁵⁹ Kwestię poglądów polityczno ustrojowych w refleksji Pęskiego omawia szczegółowo Anna Grześkowiak-Krawicz: *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, passim.

⁶⁶⁰ Janusz Tazbir podkreślił, że „*Palatium reginae libertatis* zawierał akcenty krytyczne nie tyle pod adresem samych założeń ustroju Rzeczypospolitej, ile jego funkcjonowania”. Zob. Janusz Tazbir, *Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem*, [w:] *Szkice z dziejów papieżstwa*, red. Irena Koberdowa, tenże, Warszawa 1989, s. 98.

Towarzystwa Jezusowego podkreślali państwowotwórczą rolę Kościoła⁶⁶¹, dzięki któremu Polacy utrzymywali szczęśliwość i wolność (TSK, 1764, t. 2, s. 14-81).

Należy zauważyć, że traktat Pęskiego, choć napisany w wieku siedemnastym, stał się niezwykle popularny w dobie saskiej (wydany w 1727 roku), toteż badacze historii idei włączają go w kontekst rozważań o publicystyce osiemnastowiecznej.

8. W kręgu piśmiennictwa epoki saskiej. Między historiografią a teologią

Wielu badaczy twórczości Majchrowicza stawiało tezę o jego intelektualnym izolacjonizmie. Tymczasem, jak wynika z analizy materiały źródłowego, jezuita świetnie orientował się we współczesnym życiu literackim, ze szczególnym naciskiem na interesujące go problemy wizji dziejów oraz szeroko rozumiane kwestie teologiczne. Pisarze epoki saskiej obecni w Majchrowiczowskim kompendium dają się z grubsza podzielić na dwie kategorie – pisarzy-historyków oraz autorów wystąpień teologicznych czy publicystycznych, często dziś zupełnie zapomnianych. Do grona dziejopisów zaliczyć należy następujących twórców: Augustyna Kołodzkiego, Jana Jakuba Potulickiego, Karola Bartoła, Jana Antoniego Poszakowskiego, Władysława Aleksandra Łubieńskiego. W tym gronie specjalnie miejsce zajmują autor herbarza Kasper Niesiecki oraz późnobarokowy poeta Jakub Kazimierz Rubinkowski. Wśród publicystów i teologów tworzących i działających przed 1764 rokiem wyróżnić trzeba: Konstantego Awedyka, Józefa Andrzeja Załuskiego, Walentego Pęskiego, a także Jana Damascena Łubieńskiego⁶⁶².

Najczęściej przywoływanym w kompendium Majchrowicza źródłem do dziejów ojczystych była kompilacyjna historia Polski *Tron ojczysty abo pałac wdzięczności w krótkim zebraniu monarchów, książąt i królów Polski*. Dzieło to, dziś prawie zupełnie zapomniane, wywarło dość duży wpływ na historyków osiemnastowiecznych. Wielokrotne odwołania do nazwiska Kołodzkiego świadczą o tym, że bez nadmiernej przesady można stwierdzić, że jezuita traktował go jak absolutnie wiarygodne źródło. Majchrowicz powtarza za Kołodzkim legendę o rzekomej interwencji św. Stanisława podczas bitwy pod Grunwaldem⁶⁶³. Powołuje się na niego przy okazji omawiania tumultu toruńskiego, pisząc: „Kołodzki całą tę rzecz

⁶⁶¹ Zob. Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna...*, op. cit., s. 47-49.

⁶⁶² Identyfikacja tego ostatniego autora ma status badawczej hipotezy.

⁶⁶³ Zob. Krzysztof Gwarański, *Państwo i Kościół w „Historii narodu polskiego” Adama Naruszewicza*, „Przegląd Humanistyczny” 1983, z. 6, s. 74.

opisuje doskonale w powtórnym drukowaniu roku 1727” (TSK, 1764, t. 2, s. 202); świadczy to o tym, że jezuita znał również wcześniejsze wydania *Tronu ojczystego*.

Augustyn Kołodzki był jednym z niewielu historyków świeckich historyków doby saskiej. Nie znamy daty jego urodzin, wiemy natomiast, że zmarł w 1720 roku. Był pisarzem historycznym i prawnikiem, posłem na sejm. Odegrał ważną rolę na sejmie elekcyjnym, na którym godność królewską powierzono Michałowi Korybutowi Wiśniowieckiemu, a także pełnił funkcję sędziego grodzkiego i ziemskiego w Inowrocławiu. Kołodzki cieszył się szczególnym uznaniem Jana III Sobieskiego, który zachęcił go do ułożenia zbioru aktów prawnych *Promptuarium Legum et Constitutionum Regni Poloniae ac Magni Ducatus Lithuaniae*, wydanym w całości w 1697 roku⁶⁶⁴.

Tron ojczysty wydano najpierw w 1707 roku w Poznaniu, a dwadzieścia lat później ukazał się jeszcze dwukrotnie: raz w Surpaślu, drugi raz w Poznaniu (w wersji zmienionej i rozszerzonej)⁶⁶⁵. Dzieło to stanowi „poczet monarchów ujęty w formę rozbudowanej ekfrazy”⁶⁶⁶. Kołodzki powołuje się na autorytet polskich dziejopisów średniowiecznych i renesansowych. W tekście padają nazwiska: Kadłubka, Jana Długosza, Macieja z Miechowa, Klemensa Janickiego, Marcina Kromera, Bielskiego oraz Gwagnina⁶⁶⁷, co stanowi niewielką część źródłową, Kołodzki bowiem korzystał przynajmniej z dwudziestu dziewięciu historyków⁶⁶⁸. *Tron ojczysty* obok pracy Pastoriusa wykorzystywano w szkołach pijarskich jako podręcznik w klasie gramatyki⁶⁶⁹. O popularności świadczy także fakt, że dzieło Kołodzkiego ukazało się m. in. w szwedzkim tłumaczeniu⁶⁷⁰.

Podobnie jak Majchrowicz, tak i Kołodzki źródeł państwowości polskiej szukał wśród legendarnych władców. Istotna różnica między tymi dwoma autorami zaznacza się w wyostrzeniu mitu sarmackiego, który w *Tronie ojczystym* stanowił ideowy fundament⁶⁷¹. Jeśli idzie o warstwę ideową *Tronu ojczystego*, zaznaczyła się w niej wyraźnie optyka sarmacka. Procesem, na którym wyraźnie skoncentrował się autor, był rozwój demokracji szlacheckiej

⁶⁶⁴ Zob. Józef Gierowski, *Kołodzki Augustyn*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 13, s. 364-365.

⁶⁶⁵ Zob. Robert Buczak, *Kontrowersje i ponadczasowy wydźwięk legendy „rokusza gliniańskiego” w sarmackiej wizji dziejów Augustyna Kołodzkiego*, „In Gremio” 2008, z. 2, s. 45.

⁶⁶⁶ Bogusław Pfeifer, *Galerie i pałace. Kategoria „ekspresja” w utworach staropolskich*, „Pamiętnik Literacki” 2001, z. 2, s. 74; Roman Krzywy, *Ekfaza*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. Grzegorz Gazda, Słownia Tyniecka-Makowska, 196-198.

⁶⁶⁷ Zob. *ibidem*.

⁶⁶⁸ Zob. Robert Buczak, op. cit., s. 46.

⁶⁶⁹ Zob. Małgorzata Kinowska, *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół pijarskich*, [w:] *Nowożytna myśl naukowa w szkołach...*, op. cit., s. 64.

⁶⁷⁰ Zob. Hubert Izdebski, *Kołodzki Augustyn*, [w:] *Słownik historyków polskich*, red. Maria Prosińska-Jackl, Warszawa 1994, s. 238.

⁶⁷¹ Zob. *Ibidem*, s. 47.

utożsamiony ściśle w planie aksjologicznym z wolnością⁶⁷², a także z providencjalizmem, według którego Rzeczpospolita miała być państwem odgrywającym szczególną rolę w planie boskim⁶⁷³.

Tezę o demokracji jako o odwiecznym i naturalnym ustroju politycznym Polski Kołudzki poparł jako pierwszy dziejopis opowieścią o rzekomym rokoszu gliniańskim skierowanym przeciwko planom Ludwika Andegaweńskiego oddzielenia Rusi od Polski i przyłączeniu jej do Węgier. Skutkiem buntu szlachty były ustępstwa i specjalne prerogatywy dla szlacheckiej braci. Przywoływane przez Kołudzkiego nieznane wcześniej w historiografii wydarzenia spotkały się z dość dużą krytyką. Musiała być ona na tyle silna, że późniejszy wydawca dzieła zdecydował się na wprowadzenie zmian w wydaniu z 1727 roku, w którym rewelacja dziejopisa opatrzona została komentarzem stawiającym pod znakiem zapytania prawdziwość gliniańskiej legendy⁶⁷⁴, choć drukiem polemikę z nią podjął dopiero Józef Andrzej Załuski w swojej *Specimen historiae Poloniae*⁶⁷⁵.

Majchrowicz jednak na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* o rokoszu gliniańskim nie wspomina, czyni tak zapewne nie z powodów krytycznego podejścia do wykorzystywanych źródeł. Majchrowicza i Kołudzkiego różni stosunek do sarmatyzmu. Jezuita ogranicza ideologię sarmacką na rzecz myślenia teologicznego, nie zawsze popartego nacjonalizmem.

Z genologicznego punktu widzenia *Tron ojczysty* uznać należy za realizację „popularnych w dawnej literaturze europejskiej form, których konstrukcja opiera się na serii literackich portretów monarszych (cesarzy, książąt, królów) uporządkowanych chronologicznie”⁶⁷⁶, zwanych katalogiem władców. Roman Krzywy podkreśla, że katalogi władców jeszcze w XVIII wieku cieszyły się dużą popularnością, o czym świadczy choćby szwedzka edycja dzieła Kołudzkiego, wydanego w Sztokholmie w 1736 roku⁶⁷⁷. Jednak jak zaznacza badacz późne realizacje tego gatunku, w tym *Tron ojczysty*, opierały się na „pomyśle nieoryginalnym, stosowanym już wcześniej w różnych wariantach”⁶⁷⁸. Majchrowiczowi najwyraźniej *imagines principum* wydawał się gatunkiem interesującym, gdyż oprócz *Tronu ojczystego* wzmiankuje inną współczesną sobie realizację tej formy

⁶⁷² Zob. Andrzej Feliks Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000, s. 69.

⁶⁷³ Zob. Robert Buczak, *op. cit.*, s. 47.

⁶⁷⁴ Zob. Robert Buczak, *ibidem*, s. 48.

⁶⁷⁵ Zob. Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów...*, *op. cit.*, s. 116.

⁶⁷⁶ Roman Krzywy, *Katalog władców*, [w:] *Słownik rodzajów...*, *op. cit.*, s. 377-338.

⁶⁷⁷ Zob. *Ibidem*, s. 339.

⁶⁷⁸ Zob. *Ibidem*.

autorstwa Karola Bartoła, wprowadzając do traktatu legendarne dzieje Krakusa i Wandy. Odwołuje się do niego tylko w tym jednym miejscu *Trwałości szczęśliwej królestw* (TSK, 1764, t. 2, s. 8).

Bartołd w latach 1738-1741 pełnił funkcję rektora Akademii Wileńskiej. Dał się poznać jako gorący orędownik wprowadzenia do szkół historii i geografii. W 1719 roku w Wilnie wydał kompilacyjny podręcznik historii *Festum ecce primae...*, wznowiony następnie w Braniewie w 1721 roku pod tytułem *Imagines principum regumque Poloniae*⁶⁷⁹. Bartołd uczył retoryki. Jego dzieło było przypuszczalnie zapisem wygłaszanych przezeń wykładów na Uniwersytecie Wileńskim – zagadnienia dotyczące historii Polski wykorzystywał do rozwijania umiejętności erudycyjnych studentów, a pedagogiczne przeznaczenie determinowało kształt gatunkowy książki. Kazimierz Puchowski o *Imagines principum regumque Poloniae* wypowiada się następująco:

Wysoka pozycja i autorytet Bartoła w zakonie sprzyjały umocnieniu się statusu historii pośród pozostałych dyscyplin. *Imagines principum* nie posiadały wartości naukowej, ale pełniły ważną rolę dydaktyczno-wychowawczą. Będąc historią królów polskich od Lecha do Augusta II, pojętą jako *magistra vitae*, uczyły dziejów ojczystych w okresie przejściowym, zanim wprowadzono lepsze podręczniki. Główny zarzut, jaki stawiano kompendium Bartoła, sprowadza się do tego, iż „naciągał historię na różne sentencje filozoficzne”⁶⁸⁰

Majchrowicz, prezentując dzieje władców, odchodzi o katalogowego wyliczenia, kieruje się ku większej dyskursywności wywodu, jednak podobnie do Bartoła wykorzystuje egzemplaria historyczne do celów wychowawczych, wpisując się tym samym w tradycję kształcenia patriotycznego – przyszły polityczny gracz w *theatrum* demokracji szlacheckiej „z czynów i zalet można mógł wywnioskować, dzięki jakim to cnotom obywatelskim uformowała się i utrzymała państwowość polska, «prawa ojczyste» i «ojczysta wolność»”⁶⁸¹. Dodajmy także, że zarówno u Bartoła, jak i Majchrowicza możemy z powodzeniem znaleźć wątki wyraźnie mesjanistyczne⁶⁸².

⁶⁷⁹ Zob. Bartołd Karol, [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. Ludwik Grzebień, Kraków 1996, s. 29; Stanisław Bednarski, *Bartołd Karol*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 1, s. 321.; Ludwik Pechnik, *Rzut oka na powstanie, rozwój i likwidację jezuickiego Collegium Nobilium w Wilnie*, [w:] *Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII-XX wiek*, red. Renata Dutkova, Julian Dybiec, Leszek Hajdukiewicz, Wrocław 1977, s. 81.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, s. 128.

⁶⁸¹ Zob. Tadeusz Bieńkowski, *Szkoła w kulturze staropolskiej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty i Wychowania” 1983, z 25, s. 10.

⁶⁸² Zob. Czesław Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, [w:] *Polska teologia narodu*, red. tenże, Lublin 1986, s. 16.

Katalog władców Bartoła wspominany był o wiele rzadziej niż praca Władysława Aleksandra Łubieńskiego, która mimo że dotyczyła w dużej mierze historii powszechnej, to u Majchrowicza pojawiała się jedynie w przypadku omawiania spraw polskich.

Jezuita znał jego dziełko o charakterze encyklopedycznym wydane w 1740 roku we Wrocławiu *Świat we wszystkich swoich częściach*, które liczy ponad sześćset stron. Książka przynosi opis państw czterech kontynentów: Europy, Afryki, Azji i Ameryki. Najobszerniej omówione zostały kwestie dotyczące państw europejskich, ze szczególnym naciskiem na charakterystykę historyczno-geograficzną Polski. Majchrowicz odwoływał się do tego dzieła, omawiając między innymi mityczne początki narodu polskiego. Oprócz legendarnej genezy państw i narodów w *Świecie* znajdziemy także informacje o dziejach panujących dynastii, ustroju politycznym, cechach narodowych oraz faktografię dotyczącą położenia geograficznego poszczególnych prowincji, opisy stolic i ważniejszych miast⁶⁸³.

Historycy epoki oceniają działalność Łubieńskiego na polu nauki biegunowo różnie, raz wytykają mu naiwność, dewocję czy ciasnotę horyzontów⁶⁸⁴, innym razem przyznają, że geograficzna synteza mimo pewnych mankamentów „przynosi wiele pożytecznych informacji”⁶⁸⁵. Janusz Tazbir, tropiąc *curiosa* w piśmiennictwie saskim, zaznacza przykładowo, że Łubieński wierzy w występowanie jednorożców w Etiopii⁶⁸⁶. Fakt ten nie przyćmiewa zasług późniejszego prymasa, który, zdaniem historyków myśli geograficznej, pierwszy w polskim piśmiennictwie naukowym użył terminu geografia⁶⁸⁷, to także z jego nazwiskiem specjaliści wiążą początek nauczania geografii jako osobnego przedmiotu⁶⁸⁸.

Łubieński wpisuje się w rozpowszechniony w epoce saskiej typ uczonego bibliofila, któremu empiryczny warsztat zastępowała biblioteka. Dlatego też w aneksie do *Świata* znajdziemy pięćdziesiąt sześć nazwisk uczonych, do których odwoływał się autor. Warsztat naukowy Łubieńskiego charakteryzuje Irena Rapacka w następujący sposób:

⁶⁸³ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002 s. 56-57.

⁶⁸⁴ Zob. Jadwiga Rudnicka, *Z życia prymasa Łubieńskiego*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Obyczaje czasów saskich*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 2000, s. 52-56.

⁶⁸⁵ Emanuel Rostworowski, *Władysław...*, *op. cit.*, s. 505.

⁶⁸⁶ Zob. Janusz Tazbir, *Sarmaci o Abisynii: stereotypy i wiedza*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1997, t. 47, s. 101.

⁶⁸⁷ Zob. Józef Staszewski, *Historia nauk o Ziemi w zarysie*, Warszawa 1966, s. 237-238. Historyk myśli geograficznej w podręczniku akademickim pozytywnie wypowiada się o wkładzie Łubieńskiego w rozwój polskiej nauki, zaznaczając, że niektóre fragmenty *Świata* mają „trwałą wartość historyczno-geograficzną” (*ibidem*, s. 278).

⁶⁸⁸ Zob. Kazimiera Augustowska, *Uwagi o początkach geografii w szkołach XVIII wieku w Polsce*, „Zeszyty Geograficzne WSP w Gdańsku” 1963/1964, z. 5/6, s. 215-220.

Najdawniejsze dzieje poszczególnych narodów oparł Łubieński na Herodocie, Teopampie z Chios, Silisusie Italicusie, Józefie Cezarze i Józefie Flawiuszu. Informatorem dużej wagi było dla niego dzieło Sebastiana Münstera *Cosmographia universalis*, wydane w Bazylei w 1550 r. (...) Poza tym Anneas Sylwius (...) Z innych autorów XVI w. wymienieni byli Justus Lipsius, Jan Pistorius i Turrelius. Czysto geograficzne opisy oparł Łubieński na nowszych autorach jak Filip Clüver, Sanson Guillame, Franciszek Brietti. Uzupełniały je dzieła historyczne tego samego okresu – Samuel Pufendorf, Urban Chavreau oraz wielki słownik historyczny Ludwika Morerio. Łubieński korzystał też z najnowszej osiemnastowiecznej literatury geograficznej. Przede wszystkim z pięciotomowej *Geographie universelle* Karola Nablota⁶⁸⁹.

W miejscu poświęconym opisowi administracyjnemu Polski znajdziemy następujące nazwiska: Jan Długosz, Wincenty Kadłubek, Marcin Kromer, Aleksander Gwagnin, Jodek Decjusz, Kasper Niesiecki, Paweł Piasecki, Wespeżan Kochowski, Wojciech Kojalłowicz, Augustyn Kołodzki, Jan Kwiatkiewicz, Maciej Ładowski, Stanisław Łubieński oraz Andrzej Chryzostom Załuski⁶⁹⁰. Łubieński wspierał się na autorach, których znał także Majchrowicz.

Świat zadedykowany został królowi Augustowi III, z niego też uczyli się synowie monarchy. Z książki tej korzystali także uczniowie kolegium jezuickiego we Lwowie, gdzie *Świat we wszystkich swoich częściach* obok *Fax chronologia* Musantiusa, pism Duférne, Bousseta, Stanisława Orzechowskiego i Pawła Piaseckiego widniał w spisie lektur obowiązkowych⁶⁹¹. Twórczość naukowa Łubieńskiego odcisnęła swoje piętno nie tylko na *Trwałości szczęśliwej królestw*, ale także na dziełach innych pisarzy historycznych epoki. Sięgał po nią Jan Bielski, pisząc *Widok Królestwa Polskiego* (1763), oraz autor podręcznika do historii i geografii litewskiej Franciszek Paprocki, znał ją i dobrze oceniał Joachim Lelewel⁶⁹².

Na pierwszy rzut oka może dziwić jednak fakt, że Majchrowicz nie opierał się na autorytecie Łubieńskiego, poruszając kwestie zagraniczne. Dzieje się tak dlatego, że Łubieński mimo niechęci do innowierców potrafił jednocześnie rysować w miarę obiektywny obraz krajów protestanckich. Autor *Świata* zachwyca się sytuacją gospodarczą Anglii, jej porządkiem politycznym i społecznym⁶⁹³, Majchrowicz natomiast podjął się dowieść

⁶⁸⁹ Irena Rapacka, *Warsztat naukowy uczonych polskich w latach 1650-1750*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 1996, s. 247.

⁶⁹⁰ Zob. *Ibidem*, s. 248.

⁶⁹¹ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja..., op. cit.*, s. 165.

⁶⁹² Zob. *Ibidem*, s. 227.

⁶⁹³ Zob. Marek Kunicki-Goldfinger, *Obraz Anglii XVII i pierwszej połowy XVIII wieku w wybranych dziełach literatury polskiej tego okresu*, „Przegląd Humanistyczny” 1999, z. 2/3, s. 113-133.

karkołomnej tezy o niewoli Anglików spowodowanej uciskiem ekonomicznym ze strony panującego. Jezuita, chcąc zachować proporcje między wykładem dziejów powszechnych a nacjonalizacją kwestii teologicznych, nie wypowiedział się także wprost na temat polskości Śląska, omijając wątek wyraźnie obecny u Łubieńskiego⁶⁹⁴. Majchrowicz potraktował więc dzieło Łubieńskiego selektywnie, wybierał jedynie te konteksty, które w żaden sposób nie osłabiały wymowy ideowej dzieła. Trudno tutaj również zapominać o pragmatycznych względach, które nakazywały Majchrowiczowi wymienienie nazwiska Łubieńskiego pośród najwybitniejszych uczonych polskich. Łubieński na pięć lat przed wydaniem pierwszego i drugiego tomu *Trwałości szczęśliwej królestw* objął prymasowską sakrę z rąk biskupa przemyskiego Sierakowskiego, Majchrowiczowskiego patrona. Jezuita, dając w przypisie nazwisko Łubieński, powoływał się więc jednocześnie na autorytet i duchowy, i naukowy.

Majchrowiczowi znana była zapewne działalność publicystyczna prymasa, który w swoich wystąpieniach bronił uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego, dowodził, że Bóg karze Polskę za sprzyjanie innowiercom, odejście od pobożności przodków oraz nadużywanie wolności⁶⁹⁵. Z prymasowskiej ambony upominał szlachtę, magnaterię oraz urzędników królewskich, nie oszczędzając przy tym i duchowieństwa, któremu zarzucał nadużycia finansowe i prywatę. Łubieński poglądy te wyłożył w *Liście pasterskim do owieczek Archidiecezji Metropolitalnej tak w duchownym jako świeckim stanie będących* (Łowicz 1760). Kolejnym punktem styczonym między poglądami Majchrowicza i Łubieńskiego jest ich krytyczny stosunek do Konarskiego⁶⁹⁶.

Jezuita wiedzę o historii powszechnej uzupełnił pracami Jana Jakuba Potulickiego, Jana Antoniego Poszakowskiego oraz Jana Naumańskiego.

W partiach poświęconych dziejom Szwecji i Danii Majchrowicz oparł się na *Historii o rewolucji Królestwa Szwedzkiego i Duńskiego*, będącej w większości tłumaczeniem z francuskiego historyka René-Auberta Vertota. Książka ukazała się po raz pierwszy bez oznaczenia autora w 1701 roku, później wznawiano ją w 1752 i 1756. Jednak to nie ambicje historyczne, a ideologiczne przyświecały Potulickiemu. Autor starał się pokazać regres idei republikańskiej i wolnościowej w tych państwach. *Historia o rewolucji* miała być przestrogą przed groźbą absolutyzmu, wyrastała ona z niechęci wobec Wettinów, która okazała się

⁶⁹⁴ Zob. Bogdan Rok, *Władysław Łubieński (1703-1767) o Śląsku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka” 1974, z. 1, s. 53-66.

⁶⁹⁵ Zob. Emanuel Rostworowski, *Władysław Aleksander Łubieński*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 18, s. 507.

⁶⁹⁶ Zob. Kazimierz Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów polskich*, 2002, s. 225-261.

jednak chwilowa. Historyk-amator przeszedł drogę od politycznej niechęci wobec Augusta II do bliskiej współpracy ze stronnictwem saskim. Zostawił po sobie nawet rękopis historii panowania Augusta II. Majchrowicz zaś dla uwiarygodnienia przekazu Potulickiego przytacza cytowanych przez niego autorów, zapewniając jednocześnie o ich uznanej pozycji wśród dziejopisów (TSK, 1764, t. 1, s. 159).

Majchrowicz wykorzystał dziełko Potulickiego do zilustrowania własnej tezy o nieuchronnej degeneracji stosunków społecznych i ograniczeniu wolności, jakie pociągać za sobą miały zwycięstwa innowierców. Potulicki na tle innych autorów przywoływanych przez Majchrowicza wyróżniał się brakiem bliskich związków z jezuitami (polityk kształcił się u teatynów⁶⁹⁷).

Współczesnym przewodnikiem po historii powszechnej dla jezuitów był również Jan Antoni Poszakowski. Majchrowicz obficie czerpał z jego dorobku, prezentując zwłaszcza dzieje reformacji. Poszakowski, urodzony w 1684 roku, jezuita, teolog i historyk, a także wydawca popularnych kalendarzy, nauki rozpoczął w kowieńskim gimnazjum prowadzonym przez jezuitów. Od 1700 roku studiował filozofię na Akademii Wileńskiej, by od roku 1709 zająć się teologią. Wówczas dał się poznać jako zwolennik metody scholastycznej. Poszakowski w latach 1714-1715 wykładał w klasie retoryki i poetyki w Kownie, gdzie po paru latach objął urząd dyrektora gimnazjum. Ukoronowaniem jego kariery naukowej była nominacja na profesora Akademii Wileńskiej w 1718 roku. W Wilnie spędził cztery lata. Już w 1722 przyjął propozycję wdowy po Karolu Stanisławie Radziwiłł, Anny Katarzyny z Sanguszków, i został nauczycielem domowym w majątku Radziwiłłów w Nieświeżu, gdzie spędził trzynaście lat. Czas ten wykorzystał do pracy naukowej, którą umożliwiała mu bogata biblioteka Radziwiłłów.

Jego dorobek otwiera wydana w Wilnie w 1733 roku *Nauka panów dysydentów z nauką starodawnego Kościoła zniesiona*. W tej pracy Poszakowski zestawiał poglądy Kalwina z doktryną ojców Kościoła. W następnej swojej publikacji, *Głos Pasterza Jezusa Chrystusa wzywającego owieczki do owczarni swojej* (Wilno 1736), uczony polemizował z deistami i ateistami⁶⁹⁸. Oprócz pism polemicznych Poszakowski dał się poznać jako egzegeta Biblii i znawca patrystyki, choć i tam dostrzegalne są mocne wpływy potrydenckie⁶⁹⁹.

⁶⁹⁷ Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 26.

⁶⁹⁸ Bronisław Natoński, *Poszakowski Jan Antoni*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 18, s. 704-707.

⁶⁹⁹ Mowa tutaj o następujących książkach Poszakowskiego: *Rozdział świata od ciemności* (Wilno 1737), *Firmament prawdy* (Wilno 1737), *Lilia między cierniami* (Wilno 1738), *Prawda z orłem* (Wilno 1740), *Konfessja albo wyznanie wiary* (Wilno 1742). Ludwik Piechnik argumentuje, że dzieła teologiczne Poszakowskiego wpisują się w szerszy nurt kulturotwórczej roli jezuitów na Liwie, zaś przypadek

Majchrowicz do pism teologicznych Poszakowskiego się nie odwołuje, za to wielokrotnie odsyła czytelnika do *Historii luterskiej* wydanej w Wilnie w 1745 roku, *Historii kalwińskiej* (Wilno 1747) oraz do *Historii o początku odszczepieństwa Kościoła anglikańskiego*, która ukazała się w Wilnie w 1748 roku. W tych pozycjach ujawnia się nadrzędny zamiar twórczości Poszakowskiego, polegający na spisaniu „historii nowożytnych herezji europejskich w aspekcie dogmatycznym”⁷⁰⁰. Duchowny, realizując ten cel, przedstawia innowierców w niekorzystnym świetle, oskarża ich o wywołanie niepokojów religijnych, zarzuca nawet sprzymierzenie się z diabłem, a jednocześnie umniejsza krzywdy, jakich doznali zwolennicy Lutra ze strony katolików. W antyinnowierczych wystąpieniach Poszakowski podkreśla także doniosłą rolę jezuitów w akcji obrony katolicyzmu. Większa część *Historii o początkach odszczepieństwa Kościoła anglikańskiego* traktuje właśnie o działalności jezuitów na Wyspach⁷⁰¹. Optyka, jaką przyjmuje Poszakowski, w zupełności pokrywa się z Majchrowiczowską wizją luteranizmu, kalwinizmu i anglikanizmu. Majchrowicz w przeciwieństwie do Poszakowskiego nie koncentruje się na podkreśleniu różnic między poszczególnymi wyznaniem⁷⁰². Poza tym Majchrowicz zaostrza swój język i zrywa z emocjonalnym umiarem charakterystycznym dla autora *Historii luterskiej*⁷⁰³. Poszakowski zwracał uwagę na zalety osobiste Marcina Lutra, a także chwalił go za obronę dogmatu obecności Chrystusa w Eucharystii⁷⁰⁴. Poszakowski dostarczał Majchrowiczowi argumentów przeciwko ideowym wrogom, do których obaj zaliczali jansenistów, deistów i ateistów⁷⁰⁵. Do tej listy możemy dopisać także zwolenników naturalizmu ontologicznego i racjonalizmu poznawczego⁷⁰⁶. Dezaprobatą wobec dysydentów u obu autorów wynikała z przyjęcia podobnego stanowiska wobec społecznej i politycznej roli katolicyzmu, prowadzącego się do obrony „wyłącznieści i nienaruszalności wiary przodków oraz autorytetu Kościoła”⁷⁰⁷.

Poszakowskiego nie wydaje się odosobniony. Zob. Ludwik Piechnik, *Odrodzenie Akademii Wileńskiej 1730-1773*, Rzym 1990, s. 241.

⁷⁰⁰ Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 69.

⁷⁰¹ Zob. *ibidem.*, s. 70.

⁷⁰² Zob. Marcei Kosman, *Reformacja i kontrreformacja*, [w:] *Stosunki polsko-niemieckie w historiografii*, cz. I, red. Jerzy Krasuski Gerard Labuda, Antoni W. Walczak, Poznań 1974, s. 337.

⁷⁰³ Zob. Bronisław Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003, s. 217.

⁷⁰⁴ Zob. Dariusz Dolański, *Dobro i zło w historiografii polskiej czasów saskich*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2004, t. 34, s. 61.

⁷⁰⁵ Zob. Mariusz Kazańczyk, *Egzemplary z pism jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku w świetle doktryny Kościoła potrydenckiego*, [w:] *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Warszawa 1994, s. 110.

⁷⁰⁶ Zob. Bronisław Natoński, *Humanizm...*, op. cit., s. 201.

⁷⁰⁷ Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów...*, op. cit., s. 127.

Majchrowicz traktował Poszakowskiego jak niepodważalny autorytet w sprawach reformacji, natomiast nie odwoływał się do niego przy okazji omawiania dziejów starożytnego Rzymu, któremu historyk poświęcił dzieło pt. *Summa historii uniwersalnej* (1748), wydane rok później jako *Summa historii cesarzów zachodnich*. W *Trwałości szczęśliwej królestw* zabrakło także odwołań do książeczki opisującej historię krucjat i wojen religijnych wydanej w Wilnie w 1749 roku pt. *Wojny święte dla odzyskania Ziemi Świętej*. Poszakowski w tej pracy buduje analogię między zasługami obrońców chrześcijańskiego charakteru Jerozolimy a Polakami walczącymi ze Szwecją i Turcją w XVII wieku⁷⁰⁸. Majchrowicz także nigdzie na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* nie wspiera się na popularnych kalendarzach politycznych, redagowanych przez Poszakowskiego. Założyć jednak należy, że wydawnictwa te były mu znane⁷⁰⁹.

Pisma Poszakowskiego wykorzystywano do celów dydaktycznych w szkołach jezuickich⁷¹⁰, jednak jego popularność daleko wykraczała poza horyzont epoki saskiej. Jego twórczość odegrała znaczącą rolę w fazie przygotowawczej polskiego oświecenia, o czym świadczy fakt, że na łamach „Warschauer Bibliothek” omawiano jego kazania⁷¹¹. Współcześni badacze doceniają teologiczny dorobek Poszakowskiego, nazywając go „najwybitniejszym teologiem epoki saskiej”⁷¹². Znamienne, że nawet niechętny formacji saskiej Władysław Smoleński docenił sceptycyzm Poszakowskiego wobec astrologicznych prognoz zamieszczanych w popularnych kalendarzach⁷¹³.

W kontekście omawiania źródeł do historii powszechnej wspomnieć należy o Janie Naumańskim. Majchrowicz znał jego *Historię politico-universalis*, wydaną w 1732 roku (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 387). Warto zaznaczyć, że znaczną część pracy wypełnia refleksja na temat znaczenia historii jako nauki. Naumański sformułował koncepcję historii uniwersalnej, której znajomość zdaniem uczonego wydaje się niezbędna dla zrozumienia mechanizmów politycznych i społecznych. Historia uniwersalna obejmować miała biblijne dzieje Izraela, a także monarchii asyryjskiej, perskiej, greckiej oraz rzymskiej, przy czym za bezpośrednią kontynuację Cesarstwa Rzymskiego Naumański uznawał Rzeszę Niemiecką.

⁷⁰⁸ Zob. *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Zob. Bogdan Rok, *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1985, *passim*.

⁷¹⁰ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, *op. cit.*, s. 160.

⁷¹¹ Zob. Jarosław Kurkowski, *Działalność Wawrzyńca Mitzlera de Kolof w Rzeczypospolitej jako redaktora czasopism i wydawcy źródeł historycznych*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1990, z. 4, s. 31.

⁷¹² Mariusz Kazańczyk, „Korona polska” Kasprowa Niesieckiego jako dzieło religijne, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 2, s. 110. Podobnie o Poszakowskim wyraża się Bronisław Natoński nazywając go „najpoważniejszym teologiem swojej epoki w Polsce”. Zob. Bronisław Natoński, *Humanizm...*, *op. cit.*, s. 201.

⁷¹³ Zob. Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979, s. 141.

Autor *Historii polityczno-universalnej*, a za nim Majchrowicz, uważał, że obowiązkiem każdego historyka jest respektować nakaz historyczności Pisma Świętego, toteż Naumański rozpoczął swoją opowieść od dziejów biblijnych⁷¹⁴. O życiu historyka wiemy niewiele, z całą pewnością możemy stwierdzić, że związany był ze środowiskiem pijarów, wykładał w Collegium Regium w Warszawie⁷¹⁵.

Jak nadmieniono, w towarzystwie historyków epoki saskiej cytowanych przez Majchrowicza znalazło się także miejsce dla autora herbarza Kaspra Niesieckiego (TSK, 1764, t. 2, s. 198-9). Z *Korony polskiej*⁷¹⁶ Majchrowicz uczynił źródło poboczne. Wśród osiemnastowiecznych historyków Niesiecki reprezentowany był najsłabiej. Jego obecność na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* wiąże się z przynależnością do zakonu jezuitów. Ortodoksja wyznaniowa i wierność zaleceniom Towarzystwa Jezusowego nie pozwoliła heraldykowi umieścić w *Koronie polskiej* informacji na temat szlachty protestanckiej. Paradoksalnie na stosunkowo niedużej reprezentacji Niesieckiego zaważyć mógł nadmierny krytycyzm autora, który odrzucił fantazje genealogiczne szlachty, za co zresztą spotkać go miały nieprzyjemne reperkusje, włączając w to skargi do władz zakonnych, pogróżki, czy groźby procesów⁷¹⁷. Udokumentowane są naciski na autora ze strony Józefa Stanisława Sapiehy, który intensywnie zabiegał o korzystne przedstawienie swojego rodu. Sprawą szczególnie newralgiczną było zachowanie się jego przodków w czasie najazdu szwedzkiego. Magnat wystawił Niesieckiemu opinię nieustępliwego i zapalczego, co dziś może budzić uznanie i świadczyć o badawczej niezależności jezuitów⁷¹⁸.

Cztery tomy herbarza ukazały się w latach 1728-1743. Uznać je należy za owoc epoki kontreformacyjnej. Autor zamieścił w utworze żywoty szlachty i magnatów, łączył historię rodów z dziejami państwa, akcentując przy tym religijny wymiar ich działalności. Praca Niesieckiego oprócz waloru heraldycznego zyskała także wymiar hagiograficzny, świadczą o tym liczne informacje dotyczące biografii świętych i duchownych. W pewnym sensie *Koronę*

⁷¹⁴ Zob. Dariusz Dolański, *Jan Naumański w kręgu prekursorów polskiego oświecenia*, „Wiek Oświecenia” 2005, t. 21, s. 75-93.

⁷¹⁵ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, *op. cit.*, s. 60.

⁷¹⁶ Najwięcej wysiłku w odsłonięcie i zweryfikowanie informacji o życiu i dziele Niesieckiego włożyła Iwona Monika Dacka, to na jej ustalenia opieram w większą część wywodu. Uczona daje w swojej pracy obszerną biografię Niesieckiego. Zob. Iwona Monika Dacka, „*Korona polska*” Kaspra Niesieckiego. *Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, Warszawa 2004, s. 33-60. Por. Włodzimierz Dworzaczek, *Niesiecki Kasper*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, *op. cit.*, t. 23, s. 49-50.

⁷¹⁷ Zob. Mariusz Kazańczuk, „*Korona polska*”..., *op. cit.*, s. 140. Informacji tych nie udało się potwierdzić w toku kwerendy źródłowej. Iwona Monika Dacka wyraźnie dystansuje się od utrwalonych w piśmiennictwie naukowym informacji o problemach autora z niezadowolonymi reprezentantami braci szlacheckiej. Zob. Iwona Monika Dacka, *op. cit.*, s. 45.

⁷¹⁸ Zob. *Ibidem*, s. 47.

polską można uznać za pomnik wystawiony znaczącym postaciom Towarzystwa Jezusowego. Nie na darmo autor wspomina o prześladowaniach polskich misjonarzy w Azji; za przykład może tutaj posłużyć biografia Wojciecha Męcińskiego, jezuitę zmarłego w Japonii w 1643 roku⁷¹⁹. W tym względzie Niesiecki odegrał rolę źródła pomocniczego, bowiem wiadomości o męczeństwie misjonarzy jezuickich Majchrowicz czerpał przede wszystkim z pism czeskiego współzakkonnika Tannera.

Majchrowicz, idąc tropem Niesieckiego, wykorzystał biografie polskich magnatów, by uargumentować tezę o zasadności ustroju polskiego, z tym jednak zastrzeżeniem, że może on być trwały i prowadzić do szczęśliwości, jeśli polscy panowie dochowają szczególnej troski o życie zgodne z nakazami Kościoła. Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* padają nazwiska hetmana wielkiego koronnego Jana Zamoyskiego, hetmana wielkiego litewskiego Jana Chodkiewicza, kasztelana krakowskiego Jakuba Sobieskiego czy arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Lipskiego. Wszyscy oni mają stanowić wzór do naśladowania, gdyż wstawili się nie tylko zasługami dla kraju, ale i Kościoła, dołożyli wszelkich starań, by utrzymać lub wzmocnić status katolickiej wiary (TSK, 1764, t. 2, s. 198-199). W tym względzie Niesiecki przysłużył się legitymizacji też Majchrowicza.

Od momentu kiedy to czwarty tom *Korony polskiej* zszedł z prasy drukarskiej we Lwowie, do momentu kiedy ta sama drukarnia wydała pierwszy tom *Trwałości szczęśliwej królestw*, minęło nieco ponad dwadzieścia lat. To okres stosunkowo krótki. Bliskość temporalna obu autorów, ich zainteresowania historyczne oraz przynależność do zakonu jezuitów pozwalają nam poprzez wskazanie podobieństw częściowo zrekonstruować „jezuicki kanon” literatury historycznej lat czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVIII wieku. Zarówno Niesiecki, jak i Majchrowicz sięgali do następujących autorów: Wincentego Kadłubka, Jan Długosza, Macieja z Miechowa, Barnarda Wapowskiego, Marcina Kromera, Marcina Bielskiego, Aleksandra Gwagnina, Jana Leo, Pawła Piaseckiego, Wespazjana Kochowskiego, Szymona Starowolskiego, Piotra Skargi, Piotra Hiacynta Pruszcza, Jana Herburta. Z obcych źródeł starożytnych i średniowiecznych wymienić należy: Herodota, Józefa Flawiusza, Plutarcha, Liwiusza, Tacyta, św. Hieronima, św. Augustyna oraz Izydora z Sewilli⁷²⁰.

Jak pamiętamy, jezuita w podobny sposób traktował dzieła kronikarskie jak poematy epickie osnute wokół wydarzeń historycznych. Ta cecha warsztatu pisarskiego Majchrowicza

⁷¹⁹ Zob. Mariusz Kazańczyk, „*Korona polska*” ..., *op. cit.*, s. 139-151.

⁷²⁰ Zob. Iwona Monika Decka, *op. cit.*, s. 131-141.

dała znać o sobie nie tylko w przypadku Kochowskiego i Twardowskiego, ale także ujawniła się w sposobie traktowania pisarstwa Jana Jakuba Rubinkowskiego (TSK 1764, t. 2, s. 36, 57-59, 151-2). Majchrowicz odwoływał się do *Janiny* w części poświęconej wojnom polsko-tureckim i wiktorii wiedeńskiej. Źródło to, określane przez większość historyków historiografii jako beletrystyka⁷²¹, dla Majchrowicza pozostaje ważnym elementem przyjętej przez niego strategii argumentacyjnej, wspierającej się na autorytecie dziejopisów.

Rubinkowski, mimo swego mieszczańskiego pochodzenia, zrobił dość znaczącą karierę. Jan III Sobieski uczynił go pisarzem w podhalańskiej komorze celnej, później zaś komisarzem ceł wodnych i lądowych prowincji pruskiej i mazowieckiej. Ukoronowaniem jego publicznej służby było zdobycie nominacji poczmistrza (1715), rajcy (1724) oraz burgrabiego królewskiego (1731)⁷²². Jego ojciec walczył pod Wiedniem, istnieją również przesłanki, z których można wysnuć przypuszczenie, że jego dwaj bracia zginęli na przedpolach stolicy Austrii⁷²³. Niewykluczone, że Majchrowicz znał kontekst biograficzny dzieła Rubinkowskiego.

Kazimierz Maliszewski określa *Janinę* jako utwór wpisujący się w nurt apologetyczno-moralizatorskiej historiografii, zdradzający jednocześnie cechy panegiryku oraz poematu rycerskiego⁷²⁴. Dziełko Rubinkowskiego zyskało sobie dość dużą popularność w dobie saskiej. Zadbął o to sam autor, który egzemplarze *Janiny* wysłał do wielu osobistości ówczesnego życia politycznego i kościelnego⁷²⁵, choć działania „promocyjne” Rubinkowskiego nie wyczerpują genezy swoistego fenomenu *Janiny*.

Poemat o wiedeńskim zwycięstwie ukazał się w drukarni jezuickiej w Poznaniu, gdzie wydawano go w roku 1739, 1744 oraz 1759. Zainteresowały się nim także drukarnie we Lwowie i Supraślu. Twórczość Rubinkowskiego była niezwykle popularna w kręgach jezuickich, nie tylko ze względu na wartości ideowe (mesjanizm sarmacki)⁷²⁶, ale także ze

⁷²¹ Zob. Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski. Dziejopisarz i człowiek saskiego półwiecza*, Warszawa 2008, s. 96-99.

⁷²² Zob. Kazimierz Maliszewski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski – autor „Janiny”*, [w:] *Księga pamiątkowa uroczystego obchodu 60-lecia księżnicy miejskiej im. Mikołaja Kopernika w jubileuszowym roku 750-lecia Torunia*, red. Ryszard Dorożyński, Toruń 1988, s. 43-44.

⁷²³ Zob. Kazimierz Maliszewski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski*, Warszawa 1982, s. 121.

⁷²⁴ Zob. Kazimierz Maliszewski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski – autor „Janiny”*, *op. cit.*, s. 44.

⁷²⁵ Krzysztof Obremski nazywa działania Rubinkowskiego zabiegiem autopromocyjnym i marketingowym. Zob. Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski...*, *op. cit.*, s. 90.

⁷²⁶ Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski...*, *op. cit.*, s. 18-35.

względu na temat. Postać Jana III Sobieskiego stanowiła stały materiał biograficzno-hagiograficzny wykorzystywany w praktyce szkolnej jezuitów⁷²⁷.

Majchrowicza u Rubinkowskiego najbardziej interesowały partie poświęcone cudownym znakom ukazującym się na niebie i ziemi w momentach decydujących dla polskotureckich starć. Dlatego Majchrowicz za autorem *Janiny* wspomina, że „za Jana Sobieskiego pod Chocimem” rzekomo ukazała się „królowa Polski Maryja ze św. Stanisławem Kostką przeciwko Turkom roku 1663” (TSK, 1764, t. 2, s. 36). Majchrowicz przywoływał w tym miejscu słynną legendę o widzeniu księdza Mikołaja Oborskiego, który w jezuickim kościele w Kaliszu miał zobaczyć Maryję w promienistym rydwanie nad okopami pól chocimskich⁷²⁸.

Współcześni historycy zestawiają czasem twórczość literacką Rubinkowskiego z Majchrowiczem. Antoni Krawczyk zalicza obu dziejopisów do nurtu pisarzy sarmatyzmu⁷²⁹, zestawia ich z Wespazjanem Kochowskim oraz Florianem Jaroszewiczem. Myśl Krawczyka rozwija Krzysztof Obremski, wskazując na paralele między Rubinkowskim a Majchrowiczem, polegające na intensywnym mitologizowaniu czy sakralizowaniu historii narodowej⁷³⁰. Należy jednak podkreślić wyraźną różnicę dzielącą obu dziejopisów – o ile Majchrowicz bezsprzecznie zaliczany jest do grona historiografów, o tyle o Rubinkowskim pisze się w kategoriach historyzującej literatury⁷³¹. Obremski mówi wprost, że „Rubinkowski dziejopisem nie jest – jego warsztat historyka pozostaje zaledwie «warsztatem». Jako dziejopisarz jest godzien miana kompilatora. I nie powinna dziwić jego nieobecność w *Zarysie historii historiografii polskiej* Andrzeja Feliksa Grabskiego”⁷³². Także Dariusz Dolański wyłącza dzieła Rubinkowskiego z własnego pola badawczego, przywołuje go jedynie w kontekście biograficznym oraz by nakreślić obraz ogólny epoki saskiej⁷³³.

Oprócz szeroko rozumianej literatury historycznej jezuita wykazał się znajomością współczesnej literatury teologicznej, której posłużyła mu do obrony, zagrożonej ambicjami dysydentów i rodzącym się ruchem oświeceniowym, pozycji społecznej i ekonomicznej duchowieństwa.

⁷²⁷ Zob. Kazimierz Puchowski, *Edukacja...*, op. cit., s. 157-158; Maria Falińska, *Przeszłość a teraźniejszość. Studium z dziejów świadomości historycznej społeczeństwa staropolskiego*, s. 59.

⁷²⁸ Zob. Marta Michałowska, *Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII-XVIII wieku*, „Studia Claromontana” 1985, z. 6, s. 30

⁷²⁹ Zob. Antoni Krawczyk, *Historiografia polska epoki baroku. Stan i potrzeby badań*, [w:] *Metodologiczne problemy syntezy historii historiografii polskiej*, Rzeszów 1998, s. 115.

⁷³⁰ Zob. Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski...*, op. cit., s. 180.

⁷³¹ Zob. *Ibidem*, s. 269.;

⁷³² Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski...*, op. cit. s. 98.

⁷³³ Zob. Dariusz Dolański, *Zachód...*, op. cit., s. 16-17, 168.

To właśnie w kontekście odpierania zarzutów „przeciwko majątnościom duchownych” pojawia się nazwisko Józefa Andrzeja Załuskiego. W czwartym tomie Majchrowicz obszernie cytuje publicystyczny druk pt. *Uwagi na refleksie osoby niewiążącej się do żadnej strony* (TSK, 1764, t. 4, s. 233). Wystąpienie to zrodził ostry konflikt między duchowieństwem a szlachtą o skalę przywilejów podatkowych duchowieństwa i zobowiązań finansowych szlachty wobec kleru. Panowanie Augusta III przyniosło kolejną odsłonę tego sporu. Za jeden z jego punktów zapalnych uznać należy postulat prymasa Adama Komorowskiego zgłoszony na sejmie grodzieńskim w 1753 roku, zgodnie z którym Kościół miał zdobyć dodatkowe prerogatywy w sądownictwie. Głos ten wywołał protesty szlachty mazowieckiej, która w tej sprawie cieszyła się poparciem marszałka wielkiego koronnego Franciszka Bielińskiego. Występowała ona między innymi przeciwko fiskalizmowi duchowieństwa oraz nadużywaniu prawa ekskomuniki. Sprawa trafiła na wokandę Trybunału Koronnego. Szlachta domagała się ponownego przyjęcia *compositio inter status*. Kiedy opór w sprawie pobierania dziesięcin się nasilał i rozlewał poza prowincje mazowieckie, zainterweniował sam król, domagając się wyciszenia konfliktu⁷³⁴.

Spór o relację szlachty z klerem znalazł swoje odzwierciedlenie w publicystyce. *Uwagi na refleksie* wydano anonimowo bez oznaczenia miejsca z datą 1762 roku na karcie tytułowej. Władysław Konopczyński przypisuje autorstwo Józefowi Andrzejowi Załuskiemu⁷³⁵. Biskup kijowski na stronach *Uwag* „dowodził, że dziesięcina ma podstawę w krajowych prawach, a nawet w Piśmie Świętym oraz odpierał zarzut o nadmiernej władzy duchowieństwa i nielegalnym nabywaniu przez nie dóbr. Nie chciał słyszeć o nadmiernym bogactwie klasztorów i zwiększonej liczbie hierarchów, bronił też podstaw władzy papieskiej na ziemi”⁷³⁶.

Trudno przesądzać, czy Majchrowicz znał rzeczywistego autora książki. W tekście *Trwałości szczęśliwej królestw* nazwisko Załuskiego nie pojawia się. Jezuita utrzymywał, idąc w ślad za drukiem, że cytował głos bezstronnego Polaka („na koniec kładę mądre i gruntowne jednego Polaka”). Zważywszy na fakt współpracy Józefa Andrzeja Załuskiego z patronem Majchrowicza, biskupem Wacławem Hieronimem Sierakowskim, która, jak wynika z korespondencji Załuskiego, przypada właśnie na początek lat sześćdziesiątych osiemnastego

⁷³⁴ Zob. Monika Wyszomirska, *Konflikt między szlachtą a duchowieństwem katolickim w Rzeczypospolitej w okresie rządów Augusta III Wettyna*, [w:] *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, red. Lucyna Harc, Gabriela Wąs, Wrocław 2009, s. 417-423.

⁷³⁵ Władysław Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII w.*, Warszawa 1966, s. 247-250.

⁷³⁶ Monika Wyszomirska, *op. cit.*, s. 423.

wielu, Majchrowicz mógł znać kulisy wystąpienia biskupa kijowskiego. Zarówno Załuski, jak i Sierakowski przyjęli postawę antydysydencką⁷³⁷. Warto dodać także, że Załuski pozostawał w bardzo życzliwych stosunkach z Towarzystwem Jezusowym, z którym chętnie współpracował na niwie edukacji, kultury i literatury⁷³⁸.

Z tej perspektywy utrwalona w piśmiennictwie naukowym wizja Józefa Andrzeja Załuskiego jako oświeceniowego prekursora utrzymywana jest wbrew faktom. Przekonująco argumentuje Wojciech Kriegseisen, przypominając, że Załuski stworzył dziełko publicystyczne *Dwa miecze katolickiej w królestwie ortodoksejskim odsieczy przeciwko natarczywym panów dysydentów polskich zamachom* (Warszawa 1731), z powodzeniem mogące uchodzić za „manifest polskiej nietolerancji”⁷³⁹, z którego Załuski się nigdy nie wycofał. Przyszły biskup domaga się w nim między innymi dopuszczalności kary śmierci dla „heretyków”, wygnania apostatów, uznania protektorów dysydentów za wrogów Polski. Pod względem poglądów stosunku do innowierców Załuski i Majchrowicz stoją wyraźnie na tym samym stanowisku. Łączy ich także gorliwa obrona interesów kleru, niechęć do oświeceniowej filozofii oraz zbliżona orientacja polityczna.

Zestawienie ze sobą dwóch nieodległych czasowo tekstów – *Uwag na refleksie z Trwałością szczęśliwą królestw* – pozwala jednoznacznie stwierdzić, że teza o izolacjonizmie intelektualnym Majchrowicza, jego rzekomym anachronizmie powstała z tej samej perspektywy ideologicznej, która zacierała granicę między „oświeceniem katolickim” a tym hołdującym nowinkom myślicieli francuskich oraz angielskich⁷⁴⁰.

Majchrowicz do kampanii broniącej interesu kleru włączył także teologa działającego w kręgu braci Załuskich, Konstantego Awedyka (TSK, 1764, t. 2, s. 81). Postać tę wspominał, argumentując, że Polska ciszy się szczególnym szacunkiem Stolicy Apostolskiej. Konstanty Awedyk (1708-1771) był jezuickim kaznodzieją pochodzenia ormiańskiego⁷⁴¹, nauczycielem filozofii i prawa kanonicznego we Lwowie. Współpracował z Józefem Andrzejem Załuskim⁷⁴². Spuścizna Awedyka obejmuje zbiory kazań, które wyszły drukiem we Lwowie. *Kazanie po dysputach kontratalmudystów* inspirowane przebiegiem dysputy lwowskiej z

⁷³⁷ Zob. Wojciech Kriegseisen, *Andrzej Stanisław i Józef Andrzej Załuscy a innowiercy i „sprawa dysydencka”*, [w:] *Bracia Załuscy. Ich epoka i dzieło*, red. Dorota Dudkiewicz, Warszawa 2011, s. 49-65.

⁷³⁸ Zob. Ludwik Grzebień, *Kontakty braci Załuskich z Jezuitami*, [w:] *Ibidem*, s. 65-110.

⁷³⁹ Wojciech Kriegseisen, *op. cit.*, s. 58.

⁷⁴⁰ Zob. *Ibidem*, s. 65-66.

⁷⁴¹ Zob. Tadeusz Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich w Polsce*, Kraków 2001, s. 32-33.

⁷⁴² Zob. Jarosław Kurkowski, *Historycy jezuicki w kręgu mecenasów magnackich*, [w:], *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, red. Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków 2004, s. 499.

1759 roku, w której jezuita brał udział, wydane zostało rok po wspomnianym wydarzeniu⁷⁴³. Duchowny wydał ponadto *Kazania w niektórych materiach* w 1757 roku oraz *Kazania na niedzielę* w 1760 roku⁷⁴⁴.

Awedyk, rówieśnik Majchrowicza, podobnie do autora *Trwałości szczęśliwej królestw*, z ambony gromił oświeceniowe nowinki, zarzucając pychę wyznawcom nowych poglądów. W *Kazaniach w niektórych materiach* dał temu wyraz określając czasy sobie współczesne „wiekiem przemądrzałym”⁷⁴⁵.

Zadziwiające, że Majchrowicz cytuje Awedyktą w oderwaniu od omawianych przez siebie kwestii żydowskich, co świadczy o pewnym dystansie wobec współczesnej sobie literatury antyjudajstycznej.

Na koniec wypada wspomnieć także o dwóch tekstach teologicznych, które dotyczyły istotnych dla epoki problemów społecznych. Pierwszy z nich to anonim, który ukazał się po raz pierwszy w 1759 roku pod tytułem *Prawo święte Kościoła Chrystusowego o postach*. Majchrowicz odsyłał czytelnika także do tej współczesnej pracy dewocyjnej poświęconej regulacjom kościelnym dotyczącym obowiązku dochowywania postu, nie brak w niej wątków antyprotestanckich⁷⁴⁶. Z kwestią dochowywania postów wiązał się także pewien model tradycyjnej religijności, którego rzecz jasna Majchrowicz był zwolennikiem.

Zwyczaj poszczenia stał się w połowie XVIII wieku przedmiotem krytyki ze strony kół libertyńskich, niektórych lekarzy, a także części kleru. Ignacy Krasicki nie mógł darować sobie złośliwości wobec biskupa poznańskiego Teodora Czartoryskiego, do którego zaadresował następujący wierszyk: „Nie zmyśli tego żadna zabobonność wściekła/ Bym ja w piątek na wole zajechał do piekła/ A waść miał na szczupaku dostać się do nieba”⁷⁴⁷. Ostentacyjne dochowywanie postów narażało człowieka zarówno duchownego, jak i świeckiego na zarzut bigoterii i bezmyślnej dewocji.

Autor dziełka pozostaje nieznany. Wiadomo jedynie, że publikacja ta powstała na życzenie patrona jezuity biskupa Wacława Sierakowskiego. *Prawo święte Kościoła Chrystusowego o postach* doczekało się paru wydań: w Przemyśle wydawano dzieło

⁷⁴³ Relację z dysputy lwowskiej opublikował także Gaudenty Pikulski, który pod jej wpływem zainteresował się głębiej judaizmem i językiem hebrajskim. Zob. Jan Doktor, *Frankistowscy maruderzy*, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce*, red. Michał Galasa, Kraków 2000, s. 247-267.

⁷⁴⁴ Zob. Stanisław Bednarski, *Awedyk Konstanty*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, op. cit., t. 1, s. 189.; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, op. cit., s. 22.

⁷⁴⁵ Konstanty Awedyk, *Kazania w niektórych materiach*, Lwów 1757, cyt. za.: Krystyna Zienkowska, *O prekursorach inteligencji polskiej*, [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 5, Warszawa 1987.

⁷⁴⁶ Zob. Zbigniew Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 15.

⁷⁴⁷ cyt. za.: Władysław Smoleński, op. cit., s. 182.

dwukrotnie (1759, 1770), a także w Sandomierzu (1733), we Lwowie (1761), w Krakowie (1790). Pierwsze wydanie *Prawa świętego...* do druku przygotował znany drukarz i księgarz przemyski Adam Klein⁷⁴⁸. Informacje o kolejnych wydaniach publikacji podaje także Majchrowicz. Niezupełnie zgadzają się one jednak ze stanem naszej wiedzy bibliologicznej. Jezuita wspomina o trzech wydaniach – kolejno: przemyskim, warszawskim i lwowskim (TSK, 1764, t. III, s. 178). Wydania przemyskie i lwowskie udało się zidentyfikować, natomiast wydania warszawskiego nie, brak o nim informacji w Centralnym Katalogu Starych Druków oraz bibliografii Estreichera⁷⁴⁹.

Duchowny, cytując tę pozycję, wpisuje się w nurt teologii ascetycznej, któremu patronował właśnie arcybiskup lwowski. Przypomnijmy, że Sierakowski w spisach bibliograficznych figuruje jako autor podręcznika *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej* (Przemyśl 1758), zalecającego surowe respektowanie praw kościelnych. Ta gorliwa religijność, podsycana nieustępliwym legalizmem „wyrobiły mu wśród zwolenników oświecenia w czasach stanisławowskich miano fanatyka”⁷⁵⁰.

Zarówno Majchrowicz jak i biskup Sierakowski stanęli w obronie potrydenckiego modelu religijności, zagrożonej rozwojem nurtu oświeceniowego. A za jeden z symboli tego wzoru manifestowania wiary bez wątpienia uznać należy stosunek do postu.

Historyk w czwartym tomie swojego dzieła, dowodząc zasadności zobowiązań finansowych duchowieństwa wobec Stolicy Apostolskiej, cytuje także niewielki fragment pracy pt. *Rząd duchowny w Polsce o annatach* prawdopodobnie autorstwa Łubińskiego. Oto zacytowany fragment: „Annaty nazywają się od rocznych intrat biskupów i beneficjów. Te annaty Pius piąty papież do kamery apostolskiej płaćć naznaczył na misjonarzów, których Rzym zwykł rozsyłać na cały świat dla rozmnożenia wiary” (TSK, 1764, t. 4, s. 260). Niestety ani postaci Łubińskiego, ani dzieła pod tym tytułem nie udało się zidentyfikować. Milczą o nich bibliografie z Estreicherem i Bentkowskim na czele. Przypuszczać jednak można, że praca ta została mylnie oznaczona przez jezuitę lub padła ofiarą zecerskiej pomyłki.

W tym wypadku może chodzić o postać Jana Damascena Łubienieckiego (zm. 1714) – teologa i historyka. Wiadomości na temat jego biografii są dość skąpe. Wiadomo, że pełnił funkcję przeora zakonu dominikanów w Warszawie. Wykształcenie zdobywał w Krakowie, następnie zaś wykładał w Rzymie teologię. Zachowały się dokumenty świadczące o jego

⁷⁴⁸ Zob. Anna Siciak, *Dzieje pierwszej przemyskiej drukarni Adama Kleina – 1754-1757*, [w:] *Z książką przez wieki*, red. Antoni Krawczyk, „Res Historica” 2002, z. 13, s. 149-170.

⁷⁴⁹ Zob. Karol Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 25, Kraków 1913, s. 223.

⁷⁵⁰ Tadeusz Śliwa, *Sierakowski Wacław Hieronim*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, op. cit., t. 3, s., 73.

związkach z dworem Jana III Sobieskiego. Teolog zostawił w rękopisie „obszerną *Historię życia Piusa V papieża*, która znajdowała się w bibliotece dominikanów w Warszawie”⁷⁵¹. Majchrowicz mógł dysponować odpisem fragmentu dzieła, zaś „Rząd duchowny w Polsce o annatach” w tym przypadku wydaje się oznaczeniem rozdziału lub części, nie zaś samego tomu.

9. Podsumowanie

U jezuitę w ogromnej większości znajdujemy odwołania od dzieł *stricte* historycznych. Pod tym względem Majchrowicz wykorzystuje całą dostępną tradycję – do kronikarzy średniowiecznych (Kadłubek, Długosz), poprzez całą plejadę dziejopisów renesansowych (Wapowski, Miechowita, Bielski, Kromer, Herbut, Gwagnin, Leo), historyków barokowych (Piasecki), do erudytów epoki saskiej (Łubieński, Poszakowski, Potulicki, Niesiecki, Kołudzki). Szczególne miejsce u Majchrowicza zajmują barokowi twórcy (Twardowski, Kochowski, Rubinkowski), od których przejął znacjonalizowaną wersję providencjalizmu, a także głęboką wiarę w bezpośrednią ingerencję Boga w sprawy polskie. Pod piórem jezuitę, głównie za sprawą Piotra Skargi i Stanisława Karnkowskiego, ożywa retoryka antyinnowiercza, charakterystyczna dla epoki potrydenckiej. Znalazła ona kontynuatorów u rówieśników Majchrowicza – Konstantego Awedyka oraz Józefa Andrzeja Załuskiego, w kaznodziejstwie i wystąpieniach publicystycznych. Jezuita wspiera się także na autorach pism teologicznych czy hagiograficznych (Pruszczyński, Starowolski, Radziwiłł, Witwicki) oraz popularnych kaznodziejach (Młodzianowski).

Kryteriów doboru autorów można szukać w popularności danego autora, jego stosunku do innowierców i dysydentów, sposobach providencjalistycznego przedstawiania historii Polski, nie bez znaczenia były także związki poszczególnych twórców z zakonem jezuitów. Na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* próżno szukać, poza Bielskim, tych, którzy albo nie byli związani z jezuitami poprzez swoją działalność publiczną, przejawiającą się w zbieżności interesów lub poglądów politycznych, albo też nie byli przez Towarzystwo Jezusowe wykorzystywani do celów dydaktycznych.

Majchrowicz znakomitą większość przywoływanych wyżej autorów wykorzystuje do celów polemicznych. Źródła służą jezuitę jako „bezsporne” dowody, mające potwierdzić stawiane przez siebie tezy, mamy więc w tym przypadku do czynienia z rozbudowaną

⁷⁵¹ Łubieniecki Jan Damascen, [w:] *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 23, Warszawa 1911, s. 59-60.

alegacją oraz realizacją strategii perswazyjnej polegającej na ciągłym posługiwaniu się argumentami z autorytetu. Należy przy tym zauważyć, że pośrednio wynikiem tejże strategii jest właściwe powstrzymanie się od wymieniania dzieł stojących w sprzeczności ze stanowiskiem jezuitę. W *Trwałości szczęśliwej królestw*, poza sporadycznymi wyjątkami, próżno szukać dzieł i autorów, które nie dawałyby się wpisać w siatkę znaczeń kreśloną przez jezuitę. Jednocześnie należy podkreślić, wnioskując choćby po liczbie wzmianek, że Majchrowicz darzył szczególnym szacunkiem Jana Długosza, Marcina Kromera, Augusta Kołudzkiego oraz Władysława Aleksandra Łubieńskiego, jednak żaden z wymienionych nie pojawia się tak często jak patron duchowy jezuitę i wzór pisarstwa publicystycznego Piotr Skarga.

Rozdział VII

Publicystyczność *Trwałości szczęśliwej królestw*. W stronę wniosków

1. Poglądy polityczne Majchrowicza i ich geneza

Jedną z cech publicystyki doby staropolskiej jest zakorzenienie wypowiedzi poruszających ważne problemy społeczne w kontekście konkretnych wydarzeń politycznych. Anna Grześkowiak-Krwawicz podkreśla „fakt konkretności wypowiedzi polskich [publicystów – P.Ś.], które rzadko, bardzo rzadko obracały się w sferze modelowej abstrakcji, niemal zawsze stanowiły komentarz bądź rady odnoszące się do sytuacji w Polsce”⁷⁵². Teza ta znajduje swoje uzasadnienie także w przypadku Majchrowicza.

Trwałość szczęśliwa królestw zrodziła się jako odpowiedź na antyklerykalizm doby saskiej podszyty interesami ekonomicznymi, stąd też pisarz nieustannie powraca do kwestii obrony przywilejów gospodarczych kleru, szukając dla nich uzasadnienia i w tradycji historycznej, i w Piśmie Świętym. Warto przypomnieć, że w 1718 roku część szlachty domagała się, by do pospolitego ruszenia przyłączali się poddani pracujący w dobrach kościelnych, rok później zarzucono duchownym zbyt duży fiskalizm oraz nadużywanie władzy sądowniczej, zaś w 1738 kością niezgody między stanem szlacheckim a duchowieństwem był rozrost instytucji zakonnych, cieszących się przywilejem zwolnienia z podatków⁷⁵³. Wymienione przypadki uznać należy za dość częste. Spór wokół przywilejów gospodarczych duchowieństwa pogłębił się wraz ze wzrostem zainteresowania ideologią oświeceniową. Wśród postulatów zwolenników modernizacji państwa padały wezwania do przekazania kontroli nad seminariami duchownymi Komisji Edukacji Narodowej, częściowej nacjonalizacji majątku Kościoła oraz zwiększenia autonomii polskich instytucji kościelnych względem Stolicy Apostolskiej⁷⁵⁴.

Kolejnym kontekstem ciężącym nad genezą trzeciego i czwartego tomu dzieła jezuitę, jak wspomnieliśmy w rozdziale trzecim, była kwestia dysydentów oraz konfederacja barska. W historiografii europejskiej (Jean Fabre) rozpowszechniło się przekonanie o programowym fanatyzmie religijnym przeważającej części szlachty, który ujawniał się w wypadkach tumultu toruńskiego z 1724 roku, trwając nieprzerwanie w czasach Stanisława Augusta

⁷⁵² Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 12.

⁷⁵³ Zob. Janusz Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, z. 3, s. 17-18.

⁷⁵⁴ Zob. *Ibidem*, s. 20.

Poniatowskiego. Na takim stanowisku zaważyła działalność dyplomatyczna Katarzyny II oraz króla pruskiego Fryderyka II, którzy zręcznie wykorzystując oświeceniową ideę tolerancji religijnej, usprawiedliwiali ingerencję w wewnętrzne sprawy Polski. Nad Wisłą wytworzyła się sytuacja dość skomplikowana. Problemy konfesji nakładały się na kwestie polityczne i społeczne. Masy szlacheckie kojarzyły poglądy głoszące religijną tolerancję z zewnętrznym zagrożeniem dla bytu państwowego⁷⁵⁵. W tym kontekście religijny fundamentalizm Majchrowicza, mający swe źródła w dewocyjnej literaturze doby saskiej, jeszcze w początku doby oświecenia zyskiwał wielu zwolenników. Gorliwa wiara w Opatrzność, przekonanie o tym, że warunkiem „trwałości szczęśliwej królestw” jest katolicyzm oraz pogląd, wedle którego pogwałcenie religijnej tradycji prowadzić ma nieuchronnie do upadku państwa, stanowiły składniki republikańsko-konserwatywnej orientacji politycznej. Nie dziwi więc, że duchowny identyfikował zagrożenie bytu państwa z działalnością innowierców. Biblijna historiozofia, antyinnowiercza tradycja patrystyczna, dorobek luminarzy kontreformacji czy jezuicka teologia pozytywno-kontrowersyjna mogła w warunkach głębokiego kryzysu politycznego i światopoglądowego ożyć na nowo. Majchrowicz przeszedł więc drogę od katolickiego fundamentalisty, uzasadniającego pozycję polityczną Kościoła, do głosiciela poglądów katastroficznych, będących reakcją na religijno-polityczny kryzys początkowego okresu panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego.

Podkreślić przy tym należy, że pisarz, tworząc *Trwałość szczęśliwą królestw*, realizował zamówienie części kościelnych hierarchów, którzy zarówno w postulatach równouprawnienia dysydentów, jak i w rozwoju poglądów oświeceniowych widzieli zagrożenie również dla własnego interesu politycznego⁷⁵⁶.

Także wystąpienie barzan zaciążyło nad klimatem ideowym dzieła. Bez wątpienia traktat zdradza liczne podobieństwa z myślą obecną w literaturze barskiej. Cechowała się ona nie tyle wypracowaniem odrębnej poetyki, ile – jak ujmuje rzecz Janusz Maciejewski – powstaniem „specyficznej atmosfery religijno-patriotycznej”⁷⁵⁷, polegającej na akcentowaniu takich wartości, jak wolność polityczna, pojęta starotestamentalnie wiara katolicka oraz świadomość kryzysu dotychczasowego porządku aksjologicznego. Poglądy głoszone przez

⁷⁵⁵ Zob. Michael G. Müller, *Tolerancja religijna a sprawa dysydentów w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, „Wiek Oświecenia” 1999, t. 15, s. 19-29; Jacek Staszewski, *Problemy tolerancji polskiej w czasach saskich*, [w:] tegoż, *Jak Polskę przemienić w kraj kwitnący. Szkice i studia z czasów saskich*, Olsztyn 1997, s. 232-242.

⁷⁵⁶ Zob. Janusz Tazbir, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 1966, s. 169-188; Stanisław Litak, *Kościół w Polsce w okresie oświecenia*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 4: 1715-1848, red. Luis J. Rogier, Guillaume de Berier de Sauvigny, Joseph Hajjar, Warszawa 1987, s. 395-409.

⁷⁵⁷ Janusz Maciejewski, *Literatura barska (1767-1772)*, [w:] Janusz Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994, s. 99.

jezuitę w ostatnich częściach dzieła dla zwolenników ideologii katolicko-republikańskiej musiały brzmieć przekonująco. Diagnozy stawiane przez Majchrowicza obciążone były ambiwalencją: z jednej strony tom poświęcony polskiej historii stanowi w dużej mierze apologię polskiego ustroju oraz buduje dość optymistyczną wizję narodowych dziejów – z drugiej zaś w dalszych częściach pracy wzmocnieniu ulega ton katastroficzny. Profetyczno-lamentacyjna poetyka u Majchrowicza nie tylko nie osłabia wiary w Opatrzność, lecz także stanowi konsekwencję reprezentowanej przez duchownego postawy charakterystycznej dla chrześcijańskiego providencjalizmu. Koncepcja Boga karzącego, Pana Historii, najwyższej instancji decydującej o szczęśliwości lub upadku narodów, pozwalała wyczytywać z tragicznych wypadków Boże napomnienie, wezwanie do odnowy moralnej, wzmocnienia wiary oraz obrony pozycji Kościoła i społecznego statusu katolicyzmu przed zakusami zagranicznych rzeczników emancypacji dysydentów oraz rodzącej się ideologii oświeceniowej.

Rosnąca popularność oświeceniowych idei i postaw, osłabienie zdobyczy europejskiej kontreformacji, a w przypadku Polski także liczne zawirowania na scenie politycznej rodziły dwie sprzeczne tendencje. Z jednej strony podejmowano otwarcie dyskusję nad potrzebą reformy ustroju Rzeczypospolitej (wystąpienie Stanisława Konarskiego), z drugiej zagrożone pozycje Kościoła i konserwatywnych kręgów szlacheckich prowokowały do próby powtórnej eksplikacji idei konserwatywnych, poczucie zagrożenia wzmagало zaś potrzebę reintegracji wokół tradycyjnych wartości, których piewcą bez wątpienia był także, a może przede wszystkim, Majchrowicz. Na historyczne tło tego rodzaju poglądów zwraca uwagę Andrzej Walicki, dowodząc, że odpowiedzią na kryzys było odrodzenie się ideologii republikańskiej. „Wyraziła ona – konstatuje badacz – szczególnie trudny moment w dziejach polskiej świadomości narodowej: moment uświadomienia sobie, iż zasada suwerenności narodu, leżąca u podstaw republikanizmu, wymaga obrony nie tylko przed zagrożeniem „od wewnątrz”, lecz również, i co najmniej w równej mierze, przed zagrożeniem „z zewnątrz”. W ten sposób idea suwerenności „narodu szlacheckiego” skutecznie przeciwstawiała się wszelkim dążeniom do *absolutum dominium*⁷⁵⁸.

Źródła kryzysu staropolskiej formacji intelektualnej pojawiły się jeszcze w dobie saskiej. Wtedy to ostatecznie pogrzebano wolności szlacheckie: koronowano Augusta II Mocnego *de facto* wbrew woli sejmu oraz jawnie złamano najistotniejszą zasadę polskiego

⁷⁵⁸ Andrzej Walicki, *Szlachecki republikanizm wieku światła*, [w:] tegoż, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 26-27.

parlamentaryzmu – nie dopuszczono posłów do głosu na sejmie pacyfikacyjnym. Pisał na ten temat Krzysztof Obremski:

Sam fakt milczenia jezuickiego teologa o pierwszym półwieczu XVIII stulecia i teologiczno-moralnych naukach zeń wypływających dostatecznie wspierają tezę, iż wydarzenia dwudziestolecia 1697-1717 przyniosły kryzys sarmackiej teologii historii z jej mesjanizmem i Nowym Izraelem. Dzieło Majchrowicza pozostaje świadectwem tego kryzysu, jak i wychodzenia zeń wbrew faktom. [...] W okresie dwudziestolecia 1697-1717 ból wywołany stosunkowo nagłą i wyraźną utratą stanowych zdobyczy był pogłębiony przez świadomość wyjątkowej wspaniałości „przed-kryzysowego” statusu społecznego polskiej szlachty. W takiej sytuacji trudno o wyważone reakcje psychologiczne tak indywidualnych osób, jak i całej szlacheckiej społeczności⁷⁵⁹.

Jeszcze w 1764 roku Majchrowicz we wprowadzeniu do swojego dzieła zarysował obraz Polski zagrożonej przez wroga wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Jezuita korzystał przy tym z metaforyki charakterystycznej dla renesansowej publicystyki spod znaku Piotra Skargi:

W niebezpieczeństwie każdy ma nie tylko przywilej, ale powinność bronić dobra. Dom gore, dach upada, załamują się ściany, kto tylko żywy, jeden od tych, drugi od innych rzucają się sposobów ugaszenia pożaru. Okręt nawalności rzucają po morzu, kruszą maszty, targają żagle, jako kto może ratuje. Miasta nieprzyjacieli dobywa, mury wali, rozrywa wały, rzuca się do obrony każdy. Że podobne niebezpieczeństwo zbliża się na Ojczyznę naszą, żadnego w królestwie nie ma kto by nie słyszał, widział i sądził (TSK, 1764, t. I, s. nlb.).

Dalej Majchrowicz pisał wprost: „upadku po długiej stałości sprawiedliwie bać się należy” (TSK, 1764, t. 1, s. nlb.). Pisarz zdawał sobie z tego sprawę, że kraj znajdował się w newralgicznym punkcie swoich dziejów – miał poczucie kryzysu sarmackiej „teologii” zrodzonego z doświadczeń doby saskiej, później zaś wzmocnionego procesem upadku państwa.

Klucz do zrozumienia pozycji, z jakiej wypowiadał się duchowny, leży nie tylko w kontekście historycznym, ale także w samym terminie „kryzys”. Filozof Reinhart Koselleck wskazuje, że jedno ze znaczeń tego pojęcia ma wyraźnie konotacje teologiczne, wyrażalne metaforą Sądu Ostatecznego, łamiącego, co słabe (grzeszne), i umacniającego to, co silne

⁷⁵⁹Krzysztof Obremski, *Kryzys sarmackiej teologii historii („Psalmodia” i „Janina”)*, [w:] *Barok. Sarmatyzm. Psalmodia*, red. Kazimierz Maliszewski, Krzysztof Obremski, Toruń 1995, s. 63

(uświęcone); kryzys – zdaniem myśliciela – jest drogą nastawioną na „ostateczne rozstrzygnięcie”⁷⁶⁰. Z tymi słowami koresponduje definicja Magdaleny Żardeckiej-Nowak:

Kryzys (...) obejmuje wszystkie sytuacje, w których coś się rozstrzygało. Najbardziej charakterystycznym przejawem każdego kryzysu jest utrata równowagi wewnętrznej, wytrącenie z dotychczasowego położenia, zanik zasady integrującej, budującej całość, utrata tożsamości. Zjawiskom tym na poziomie świadomości może towarzyszyć poczucie chaosu. Kryzys to punkt zwrotny i otwarta alternatywa „albo – albo na przyszłość”⁷⁶¹.

Objawem kryzysu nie jest więc wyłącznie dochodzenie do głosu postaw kontestujących i dążących do przewartościowań, ale także tych, których celem jest umocnienie upadającego porządku⁷⁶².

Z tej perspektywy nie dziwi ani niezachwiana wiara w providencjalizm, ani teologizacja dyskursu publicystycznego. Jak wykazaliśmy, u Majchrowicza instancją kierującą dziejami świata ma być Bóg karzący. Dlatego też przykłady, które wypełniają w całości pierwszą część dzieła, miały stanowić swoiste *memento* dla szlacheckiej braci – ostrzeżenie przed groźnymi skutkami odchodzenia od „starożytnej” wiary. Majchrowicz dopatruje się źródeł przyszłego upadku Rzeczypospolitej w deprecjonowaniu pozycji Kościoła, umacnianiu się głosów hołdujących ideom oświecenia, a także tolerowaniu innowierców, szczególnie protestantów i żydów. Duchowny szukał zarówno w narodowej przeszłości, jak i wypadkach współczesnych widomych znaków Bożej interwencji, składając tym samym akces do modelu historiografii „statycznej, w istocie swej ahistorycznej, budowanej na hipotezie degeneracyjnej”⁷⁶³. Fakty historyczne zyskiwały znaczenie dopiero wtedy, kiedy można je było wpisać w dany system historiozoficzny, służyły potwierdzeniu prawdy danej w Objawieniu. Rzecz jasna metoda ta prowadziła do dowodzenia tez karkołomnych oraz stojących w jawnej sprzeczności z faktami.

Fundament ideowy *Trwałości szczęśliwej królestw* zbudowany został na antynomii. To, co uniwersalne, uświęcone, wieczne, ujawniać się miało w tym, co doczesne, zależne od historycznego kontekstu. To właśnie kategoria Opatrzności pozwoliła pisarzowi na włączenie

⁷⁶⁰ Reinhard Koselleck, *Kilka problemów. Z dziejów pojęcia „kryzys”*, tłum. Dorota Lachowska, [w:] *O kryzysie*, red. Krzysztof Michalski, Warszawa 1990, s. 36-58.

⁷⁶¹ Magdalena Żardecka-Nowak, *Kryzys i jego współczesne przejawy*, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. Ludmiła Żuk-Łapińska, Rzeszów 1997, s. 78-80.

⁷⁶² Kategorię kryzysu posłużyłem się w swojej pracy magisterskiej, badając zagadnienie przemian ideowych epoki pozytywizmu i Młodej Polski.

⁷⁶³ Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 54.

refleksji teologicznych do dyskusji nad stanem Rzeczypospolitej oraz przeprowadzenie obrony tradycyjnych form ustrojowych, takich jak chociażby złota wolność szlachecka.

Jezuita wielokrotnie akcentował doniosłą rolę szlachty w Rzeczypospolitej, jednocześnie określając jej powinności. Nazywał panów braci „ojcami ojczyzny, obrońcami żon (...) i kochanych dzieci” (TSK, 1764, t. 1, s. nlb.). Modalność powinności wyrażał Majchrowicz w poetyce aksjomatów, zgodnych ze świadomością społeczną warstwy uprzywilejowanej. Brac szlachecka na kartach *Trwałości szczęśliwej królestw* jawiła się jako warstwa opiekunów mieszczan i chłopów dbająca o wspólne dobro i wolności. Do tej listy pisarz dodał także cnotę „jedności” jako gwaranta „nienaruszonej stałości” i szczęśliwości Rzeczypospolitej.

Komplementując szlachtę, Majchrowicz wyraźnie wskazywał Boga jako gwaranta stabilności ustroju Najjaśniejszej Rzeczypospolitej, a także pokazał, że od Jego woli zależy osobiste szczęście każdego człowieka, wyrażające się chociażby w urodzaju, liczności potomstwa, bogactwie i powodzeniu w interesach. Stwórca miał być też źródłem osobistych przymiotów – odwagi, męstwa, biegłości w naukach i wymowie oraz rozumu, pozwalającego sprawować rządy roztropne, utrzymujące królestwo w stanie szczęśliwości. Nieocenione przysługi szlachcie w rządzeniu państwem wyświadczać miał stan duchowny, który miał być szczególnie predestynowany do przyjmowania roli doradcy i nauczyciela. Przecistawianie się duchowieństwu, ograniczenie jego uprzywilejowanej pozycji, jak argumentuje jezuita, powadzić musi nieuchronnie do licznych klęsk. Historiozof jawi się nie tylko jako zwolennik sojuszu szlachty z duchowieństwem, lecz także jako wyznawca zasady, według której „szczęśliwość” stanu szlacheckiego zależy wprost od podporządkowania się pouczeniom płynącym z ambony, zarówno w sferze etyki, jak i polityki.

Podkreślić jednak należy, że Majchrowicz broniąc demokracji szlacheckiej, jednocześnie nie pozwala się wtłoczyć w ramy obrońcy sarmatyzmu⁷⁶⁴. Duchowny, rzecz jasna, odwoływał się do elementów mitologii sarmackiej, ale także wielokrotnie ją przekraczał, szukając uzasadnienia dla swoich poglądów nie tyle w micie genetycznym, ile w Piśmie Świętym i historii narodu wybranego. Świadczy o tym chociażby następujący cytat:

⁷⁶⁴ Pojęcia sarmatyzm używam w znaczeniu przyjętym przez Romana Krzywego, zgodnie z którym termin ten rozumie się jako ideologię, nie zaś formację kulturową. Zob. tenże, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010, s. 177-218.

Nieszczęśliwe rozpusty i nieczyste grzechy! Jak się straszną zgubą kończą. O, z jaką pokorą wszystkie narody wielbić powinny przepaściste sądy panującego Boga, który długo czeka upamiętania ludzi, lecz, gdy się nie doczeka, razem z prędką przybliża ostatnią zgubę. Któż przetrzymać może Jego wszechwładną rękę? Kto obronić albo wyrwać z nieszczęścia? Ach, oplakana ślepotą i zatwardziałością ludzi! (...) Po tak strasliwym wyćpieniu przez potop wszystkich na ziemi ludzi, przywróciły się były znowu szczęśliwe czasy wszystkim nowym narodom, które wesoło w złotej wolności żyły, póki podobną nieprawością nie napełniły do upadku miary (TSK, 1764, t. 1, s. 8-9).

Złota wolność była, jego zdaniem, stanem pierwotnym, przymiotem przynależnym wielu narodom i państwom, nie tylko szlacheckiej Rzeczypospolitej. Wolność dziejopis rozumiał jako dar, którym Bóg obdarzał jedynie „szlachetnych pogan” lub katolików. Idea wolności miała więc ścisły związek z moralnością i religią. Słowem, jezuita dokonał teologizacji pojęć wchodzących w skład konglomeratu idei nazywanych sarmatyzmem.

Dodajmy, że sarmatyzm jako naczelna zasada ideowa daje się zastosować w przypadku *Trwałości szczęśliwej królestw* jedynie pod warunkiem wyizolowania części poświęconych Polsce z całości traktatu. Jeśli jednak potraktujemy wywód pisarza jako całość, wtedy wyraźnie dostrzeżemy, że źródła jego poglądów politycznych wypływają z Biblii, patrystyki i teologii potrydenckiej, nie zaś z mitu genetycznego.

2. W nurcie kontroświecenia

Majchrowicz ujawnił się nie tylko jako obrońca tradycyjnych instytucji politycznych, ale także jako zaciekły przeciwnik idei oświeceniowych, których rozprzestrzenianie się traktował jako widomy znak rozkładu społecznego, dlatego też jego twórczość sytuować należy nie tylko w nurcie konserwatywno-chrześcijańskim, ale także kontroświeceniowym.

Pojęcie kontroświecenia sformułowane przez Isaiaha Berlina spopularyzowała na polskim gruncie naukowym Martyna Deszczyńska, definiując je jako „kompleks poglądów i postaw będących reakcją na zjawiska modernizacji i zmian, stanowiących pokłosie filozofii XVII i XVIII w. Przedstawiciele nurtów opozycyjnych uznawali te zjawiska za szkodliwe nie tylko w skali jednostkowej, ale i społecznej”⁷⁶⁵. Gwałtowny sprzeciw wobec haseł głoszonych przez zwolenników jansenizmu, deizmu, ateizmu, a także tych wszystkich dążących do zmian społecznych, polegających na laicyzacji, zachwianiu społeczno-polityczną pozycją

⁷⁶⁵ Martyna Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 5.

duchowieństwa, jak wykazaliśmy, stał się po części udziałem publicysty. Idee antyświeceniowe rozpowszechniane były szczególnie przez zakony jezuitów, pijarów i franciszkanów⁷⁶⁶. To duchowni podejmowali polemikę z religijnymi i społecznymi implikacjami filozofii deizmu czy racjonalizmu, widząc w nich zagrożenie dla ładu moralnego, przejaw deprawacji młodzieży oraz uderzenie w podstawy ustroju politycznego.

Wśród prekursorów nurtu antyświeceniowego wspomniana uczona wymienia wielu pomniejszych pisarzy, teologów i kaznodziejów, nie wspomina jednak nazwiska Majchrowicza, choć pojawiają się na kartach jej pracy „rówieśnicy” dziejopisa – Jan Poszakowski czy Gaudenty Pikulski⁷⁶⁷.

Nurt kontroświecenia, reprezentowany dość licznie w polskim piśmiennictwie, ze względu na silne oddziaływanie wizji epoki przedstawionej jeszcze pod koniec dziewiętnastego stulecia przez Władysława Smoleńskiego, pomijany był bądź milczeniem, bądź uznany został *a priori* za obciążony „grzechami” wstecznictwa, obskurantyzmu czy ksenofobii. Wpływ na dość jednowymiarową wizję osiemnastego stulecia miały także potrzeby polityczne zwolenników marksizmu, którzy szukając legitymizacji dla swoich haseł rewolucji socjalistycznej oraz antyklerykalizmu sięgali po dziedzictwo oświecenia. Nieprzypadkowo z pracy Smoleńskiego, uprzednio mocno ją okroiwszy, uczyniono skrypt dla słuchaczy Szkoły Partyjnej przy Komitecie Centralnym PZPR⁷⁶⁸. Warto podkreślić, że nad metodą badawczą Smoleńskiego zaciążyły ambicje publicystyczne. Publikował on w końcu lat siedemdziesiątych dziewiętnastego stulecia na łamach „Prawdy” Aleksandra Świętochowskiego. Jednym z pierwszych historyków zarzucających koledze po piórze niedostatki warsztatowe był jego rówieśnik, reprezentant warszawskiej szkoły dziejopisarskiej Tadeusz Korzon, który podnosił kwestię całkowitego pominięcia w *Przewrocie umysłowym w Polsce wieku XVIII* „oświeconych” katolików oraz operowanie krzywdzącymi uogólnieniami⁷⁶⁹. Słowem, wizja oświecenia jako epoki antyklerykalnej i „postępowej” ma swe źródła w pozytywistycznej publicystyce oraz upolitycznionym marksizmie.

Z perspektywy dzisiejszego stanu wiedzy wynika dość jasno potrzeba dowartościowania badawczego pisarzy, publicystów i kaznodziejów znajdujących się poza

⁷⁶⁶ Zob. *ibidem*, s. 85.

⁷⁶⁷ Zob. *ibidem*, s. 31-43.

⁷⁶⁸ Zob. Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce*, Warszawa 1948. Kwestii zawłaszczania tradycji oświeceniowych w PRLu pracę poświęcił Stanisław Kukurowski: *Racjonalna, radykalna, antyklerykalna. Literatura oświecenia w publikacjach lat 1944-1956*, Wrocław 1998.

⁷⁶⁹ Jerzy Łojek, *Między dewocją a libertynizmem*, [w:] tegoż, *Wokół sporów i polemik. Publicystyka historyczna*, Lublin 1991, s. 32-37.

głównym nurtem ideologii *stricte* oświeceniowych⁷⁷⁰. Zastrzeżenia zgłaszane przez literaturoznawców (Teresę Kostkiewiczową⁷⁷¹, Ryszarda Przybylskiego⁷⁷² oraz Zofię Rejman⁷⁷³) co do jednowymiarowego obrazu epoki oświecenia nie tylko znajdują swoje uzasadnienie w faktach, ale także wymuszają powtórne postawienie pytań fundamentalnych dla zrozumienia procesów historyczno-literackich polskiego oświecenia, między innymi o społeczny zasięg oddziaływania idei oświeconych. Widoczna staje się potrzeba weryfikacji wiedzy o stosunku twórców wieku świateł do katolicyzmu i jego społecznych przejawów. Między innymi przykład Majchrowicza pokazuje dobitnie, że polskie oświecenie na tle Europy wydaje się specyficzne, zaś jego opis nie może być wolny od stwierdzenia na temat wewnętrznych sprzeczności.

Rację ma Janusz Maciejewski, dystansując się wobec pojęcia *epoki oświecenia*, czego skutkiem jest wprowadzenie terminu *oświeceniowa formacja kulturowa*⁷⁷⁴ dla określenia zbioru idei opozycyjnych wobec staropolskiej formacji ideologicznej, której jednym z wyznaczników była próba osłabienia więziotwórczej roli religii na rzecz dowartościowania kategorii uniwersalistycznego humanizmu (abstrakcyjnej idei ludzkości)⁷⁷⁵.

Trwałość szczęśliwa królestw, jak wiemy, zrodziła się z politycznej ambicji obrony pozycji katolickich, przy jednoczesnym zwalczaniu idei oświeceniowych. Jezuicie nie przeszkodziła słaba orientacja w filozofii europejskiego oświecenia, sprowadził ją bowiem do paru „obiegowych” klisz. Jedynym autorem, którego przywoływał, był Wolter, przy czym nigdzie nie wymienił ani jednego tytułu jego dzieła (TSK, 1764, t. 3, cz. 2, s. 257, 377; t. 4, s. 102, 106). Jak się wydaje, pisarz nie miał w ręku żadnego dzieła filozoficznego czy literackiego autora *Traktatu o tolerancji*, co nie przeszkodziło mu dołączyć się do chóru przeciwników Francuza, zarzucającego mu bezbożność (TSK, 1764, t. 4, s. 106). Postać francuskiego filozofa znał prawdopodobnie ze wzmianek prasowych albo z pism jego adwersarzy, np. Stanisława Konarskiego, który w *Rozmowie pewnego ziemianina* z 1733 roku odnosił się krytycznie do poglądów deistycznych. Jak podkreśla Maria Szarama-Swolkień, „ostre ataki na pisma filozoficzne i powiastki Voltaire’a powodowane były głównie jego

⁷⁷⁰ Zob. Martyna Deszczyńska, *op. cit.*, s. 5-29.

⁷⁷¹ Zob. Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swojskości*, Warszawa 2002.

⁷⁷² Zob. Ryszard Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Gdańsk 1996.

⁷⁷³ Zob. Zofia Rejman, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1993.

⁷⁷⁴ Zob. Janusz Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historyczno-literackiego*, [w:] tegoż, *Dylematy wolności, op. cit.*, s. 126-186.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, s. 147.

stosunkiem do Kościoła i płynęły ze środowisk biorących w obronę religię⁷⁷⁶. Biorąc pod uwagę antywolterianizm Majchrowicza, można postawić go w jednym szeregu z Józefem Epifanem Minasowiczem, Andrzejem Trzecińskim czy Franciszkiem Paprockim⁷⁷⁷, z tą jednak różnicą, że wspomniani znali twórczość filozofa chociażby z polskich przekładów.

Jezuita sprowadza ideologię oświeceniową do kategorii deizmu, libertynizmu i ateizmu, uznając je za szczególnie groźne dla publicznej moralności czy bytu państwa, o czym świadczą liczne wzmianki w tomie trzecim. Pisarz uważa poglądy luminarzy oświecenia za skażone machiawelizmem (TSK, 1764, t. 4, s. 111). W żadnej mierze nie akceptuje implikacji, jakie niosła za sobą oświeceniowa koncepcja Boga.

Jeszcze w dobie saskiej „zarówno przeciwnicy, jak i obrońcy panującego systemu społecznego odwoływali się do woli Boga i Biblii”⁷⁷⁸. W wieku osiemnastym natomiast Bóg przestał mieć wymiar osobowy, stał się natomiast konieczną, lecz teoretyczną przesłanką pozwalającą uzasadniać potrzebę budowania świata zlaicyzowanego. Wiele sporów światopoglądowych miało w istocie charakter teologiczny. Problem Boga, religii i społecznej roli Kościoła poruszali wszyscy znaczący myśliciele epoki. Ze względu na stosunek do kwestii teologicznych można wyróżnić w polskim piśmiennictwie doby oświecenia trzy główne nurty⁷⁷⁹.

Jednym z nich jest myśl oświeceniowa, która zrodziła się pod wpływem filozofów francuskich oraz anglosaskich. Nurt ten charakteryzował się krytycznym namysłem nad katolicyzmem oraz miejscem Kościoła w dziejach narodowych. Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jędrzej Śniadecki, Stanisław Kostka Potocki oraz Tadeusz Czacki w swojej twórczości filozoficzno-publicystycznej „podejmowali wysiłek zwalczania tego, co w ramach religii chrześcijańskiej wydawało im się przeżytkiem i zabobonami. Ze względu na błędy oraz wynaturzenia religii objawionej, w szczególności rzymskokatolickiej, przedstawiali ją jako przeszkodę do triumfu ludzkiego rozumu, postępu i szczęścia”⁷⁸⁰.

Drugi nurt, antyoświeceniowy, reprezentowany przez rzeszę duchownych, teologów oraz literatów, od saskiego twórcy Jana Poszakowskiego po publicystów katolickich działających jeszcze w dobie paskiewiczowskiej, znany jest dziś jedynie wąskiej grupie

⁷⁷⁶ Maria Szarma-Swolkień, *Wolterianizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Wrocław 1991, s. 669.

⁷⁷⁷ Zob. *ibidem*.

⁷⁷⁸ Martyna Deszczyńska, *op. cit.*, s. 151.

⁷⁷⁹ Podział ten wyabstrahowałem z pracy Martyny Deszczyńskiej, zaś za jego główną oś różnicującą przyjmę stosunek do religii katolickiej oraz społecznej roli Kościoła.

⁷⁸⁰ Anna Łysiak-Łętowska, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli polskiego oświecenia*, Słupsk 2003, s. 170-171.

specjalistów. Wspierał się on na doktrynie katolicyzmu, zwalczał społeczne i teologiczne implikacje nowożytnego racjonalizmu, empiryzmu, opierał się próbom zeświecczenia idei państwa i społeczeństwa.

Trzeci zaś, nazywany oświeceniem chrześcijańskim, polegał na próbie częściowego przystosowania idei oświeceniowych do potrzeb chrześcijańskiej teologii⁷⁸¹. Do nurtu oświeconego katolicyzmu zaliczyć należy także twórczość homiletyczną, która akcentowała te elementy oświeceniowego światopoglądu, które „nie kolidowały z podstawowymi zasadami wiary katolickiej”⁷⁸². Jak pisze Andrzej J. Zakrzewski, mówcy katoliccy odrzucali treści antyklerykalne, skupiając się na problemach reformy ustrojowej, formowaniu świadomości obywatelskiej, a nawet sprawach gospodarczych⁷⁸³. Oświeceniowi kaznodzieje katoliccy podjęli próbę częściowej separacji katolickiej nauki moralnej od teologii dogmatycznej.

Majchrowicza odróżnia od przedstawicieli ruchu katolickiego oświecenia przede wszystkim religijny fundamentalizm oraz przywiązanie do idei moralności objawionej, danej bezpośrednio przez Boga w Piśmie Świętym. Tymczasem oświeceniowa homiletyka „akcentowała rolę przykazań Bożych i etycznych wskazań Kościoła w kształtowaniu postaw moralnych bez głębszego ich uzasadnienia i motywacji dogmatycznej”⁷⁸⁴.

Biorąc pod uwagę wielonurtowość ideową „wieku światła”, rodzi się pytanie o to, czy rzutując zakres pojęciowy *oświecenia* rozumianego jako konglomerat ideologii racjonalistycznej, empirycznej, deistycznej, ateistycznej na całą epokę rozumianą w duchu Mieczysława Klimowicza jako „całokształt zjawisk i procesów zachodzących w Europie XVIII wieku”⁷⁸⁵ nie dokonujemy, przynajmniej na polskim gruncie, zabiegu nieuprawnionej generalizacji.

3. Kontroświeceniowa tożsamość Polaków?

Wspomniany wyżej historyk idei i eseista Isaiash Berlin dostrzegał istnienie nurtu antyoświeceniowego w Europie, który jednak zdaniem uczonego poniósł klęskę:

⁷⁸¹ Zob. Stanisław Janeczek, *Oświeceni chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

⁷⁸² Andrzej J. Zakrzewski, *Idee Oświecenia w kazaniach polskich. Studium literacko-socjologiczne*, Częstochowa 1986, s. 111.

⁷⁸³ Zob. *ibidem*, *passim*.

⁷⁸⁴ Wojciech Pazera, *Polskie kaznodziejstwo epoki oświecenia*, Częstochowa 2000, s. 198.

⁷⁸⁵ Mieczysław Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 1999, s. 18.

Sprzeciw wobec głównych idei głoszonych przez francuskie Oświecenie oraz jego sojuszników i kontynuatorów w innych krajach europejskich dorównuje wiekiem samemu ruchowi. Proklamował on autonomię rozumu i metod nauk przyrodniczych, odrzucając w konsekwencji autorytet Objawienia, świętych pism oraz ich uznanych egzegetów, tradycji, zakorzenionych przekonań – słowem, pozaracjonalnych i transcendentnych źródeł wiedzy we wszystkich formach. Z natury rzeczy wzbudziło to opór Kościołów i myślicieli religijnych różnych wyznań. Jednakże sprzeciw ten nie odniósł większych sukcesów, przede wszystkim dlatego, że sytuował się na innym planie niż poglądy filozofów Oświecenia. Skutkował jedynie represyjnymi krokami wymierzonymi w szerzenie idei uważanych za niebezpieczne dla Kościoła lub państwa⁷⁸⁶.

Ten ogólny pogląd nie znajduje, jak się wydaje, uzasadnienia w przypadku oświecenia polskiego i przesądza o jego specyfice. Skomplikowana sytuacja polityczna Polski, silnie oddziałująca tradycja, dominująca pozycja katolicyzmu oraz silny status społeczny Kościoła spowodowały, że projekt oświeceniowej modernizacji mógł odnieść jedynie częściowe zwycięstwo. Nie bez znaczenia w tym kontekście wydaje się duży udział duchownych w polskim oświeceniu.

Jeśli za punkt odniesienia przyjąć refleksję nad tożsamością religijną i narodową Polaków, wtedy jasno widzimy, że częścią *tożsamościowego kontinuum* nie wydaje się wcale ideologia oświecenia⁷⁸⁷. Stanowisko to potwierdza nie tylko refleksja zrodzona na gruncie historii idei i antropologii kulturowej, ale także współczesna socjologia⁷⁸⁸. Filozof polityki Marek Siemek sformułował nawet wyrazistą diagnozę, wedle której „ostry deficyt społecznej racjonalności, na jaki cierpi współczesna Polska, nie powstał wczoraj czy przedwczoraj. Przeciwnie, jego źródła sięgają głęboko w przeszłość, a najważniejszym z nich jest niedostatek szeroko rozumianego Oświecenia”⁷⁸⁹. Głos w dyskusji na temat oświeceniowego dziedzictwa zabrał także Franciszek Ziemiński, widząc w anty-oświeceniowych wystąpieniach z jednej strony przejaw „obniżonych horyzontów kulturowych i umysłowych”⁷⁹⁰, z drugiej zaś

⁷⁸⁶ Isaiah Berlin, *Kontrooświecenie*, [w:] *Pod prąd*, red. Henry Hardy, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 2002, s. 65.

⁷⁸⁷ Zob. Jan Prokop, *Polskie uniwersum*, [w:] *Oblicza polskości*, red. Antonina Kłoskowska, Warszawa 1990, s. 115-127; Janusz Maciejewski, *Uniwersalizm i swoistość polskiego oświecenia*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. Jerzy Kłoczowski, t. 1, Lublin 1989, s. 271-297.

⁷⁸⁸ Zob. Krzysztof Kosela, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003.

⁷⁸⁹ Marek J. Siemek, *Oświecenie – polskie lekcje nieodrobione*, [w:] *Dogmatyzm, rozum, emancypacja. Tradycje Oświecenia we współczesnym społeczeństwie polskim*, red. Piotr Żuk, Warszawa 2005, s. 17.

⁷⁹⁰ Franciszek Ziemiński, *Uwagi o walce polskiego Oświecenia z tradycjonalizmem i anarchizmem*, [w:] *Dyplomacja – polityka – prawo. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Kocójowi w siedemdziesiątą rocznicę narodzin*, red. Idzi Panic, Katowice 2001, s. 312-313.

dostrzegając w polskim tradycjonalizmie czynnik sprzyjający „utrzymaniu tożsamości narodowej”⁷⁹¹ w czasach niewoli.

Zaznaczyć także należy, że kategorie charakterystyczne dla staropolskiej formacji intelektualnej, identyfikowane z sarmatyzmem i katolicyzmem, w kulturze polskiego oświecenia doczekały się kontynuacji i reinterpretacji. Dokonywała się ona na dwu poziomach. Pierwszy polegał na opisywaniu dawnego dziedzictwa, co było zgodne ze scjentystycznym modelem oświeceniowej historiografii, drugi zaś zaznaczał się w bezpośrednich nawiązaniach do dawnej tradycji⁷⁹². Dobrym przykładem w tym kontekście jest idea polskiego przedmurza, pojawiająca się wielokrotnie w tomie drugim *Trwałości szczęśliwej królestw*. Jak ustaliliśmy, dla Majchrowicza świat kontreformacyjnych podziałów, budowanych między innymi przez Skargę, trwał nadal, stracił on jednak swój historyczny impet, zyskał za to ważniejszą, bo tożsamotwórczą sankcję. Idea przedmurza była szczególnie żywotna w XVI i XVII stuleciu między innymi z powodu zagrożenia ze strony muzułmańskiego imperium⁷⁹³, jednak już w drugiej połowie osiemnastego wieku straciła swoje oparcie w sytuacji politycznej. Majchrowicz jednak, idąc tropem Skargi, parokrotnie odwoływał się do idei szczególnego posłannictwa Polaków jako obrońców chrześcijańskiej Europy.

Pojęcie przedmurza przetrwało w świadomości historycznej doby nawet późnego oświecenia⁷⁹⁴. Świadczy o tym szereg tekstów, które ukazały się już po upadku Rzeczypospolitej. Książę Adam Czartoryski próbował wykorzystać mit *antemurale*, by wskazać historyczne zasługi Polski względem Moskwy. W memoriale *O systemie politycznym, który winna stosować Rosja* (1803) przekonywał, że Rzeczpospolita szlachecka z racji swojego położenia broniła Rosji przed imperialnymi zakusami Austrii i Prus. Taka opinia miała pomóc stronnictwu konserwatywnemu zrealizować plan odbudowy kraju w oparciu o unię personalną z carem. Także Jędrzej Śniadecki w *Uwagach dotyczących się dziejów Polski* (1804) przypominał, że Polacy ocalili Europę przed „straszną potęgą Ottomanów”. Do omawianej koncepcji odwoływał się również Stanisław Staszic. W wydanej

⁷⁹¹ *Ibidem*, s. 324.

⁷⁹² Zob. Wacław Walecki, *Tradycje staropolszczyzny w oświeceniu stanisławowskim*, Kraków 1987.

⁷⁹³ „Choć przedmurzu przyznawano funkcje obronne także wobec wschodniego sąsiada, nie oznaczało to bynajmniej stawiania znaku równości między polskim *antemurale* a forpocztą kultury łacińskiej. Na plan pierwszy obok różnic wyznaniowych, wybijały się natomiast kontrasty ustrojowe. Rzeczpospolita w naszej literaturze politycznej przedstawiana jako bastion wolności chroniący Europę przed despotyzmem azjatyckim i to zarówno w jego turecko-tatarskim, jak i moskiewskim wydaniu. Rosja miała leżeć poza obrębem nie tylko katolicyzmu, ale sfery wolności”. Janusz Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004, s. 44.

⁷⁹⁴ Zob. Martyna Deszczyńska, *Wyobrażenie przedmurza w piśmiennictwie schyłku polskiego oświecenia*, „Przegląd Historyczny”, 2001, z. 3, s. 285-300.

anonimowo rozprawie *O statystyce w Polsce* (1807) wskazywał na szczególną rolę cywilizacyjną Polski jako kraju leżącego na styku dwóch kręgów kulturowych – europejskiego i azjatyckiego.

Motyw *antermurale* w Polsce porozbiorowej z jednej strony wykorzystywany był jako argument mający przekonać międzynarodową opinię publiczną o konieczności odrodzenia państwa polskiego, z drugiej wskazywał na kontynuację myślenia o polskim państwie i narodzie w kategoriach teologicznych, utrzymując przy tym polityczno-teologiczny mit o Polsce jako narodzie wybranym, który powołany został do tego, żeby bronić wiary katolickiej. Myślenie o Polsce w kategoriach teologicznych, wyrażone tak dobitnie w dziele Majchrowicza, nie umiera zatem wraz z rozprzestrzenieniem się idei oświeceniowych, a raczej w zmienionej nieco postaci dalej umacnia się jako żywy element narodowej świadomości.

Idee wyrażane w wypowiedziach publicystyczno-teologicznych zrodzonych wskutek kryzysu zarówno ideologicznego, jak i politycznego pierwszej Rzeczypospolitej z czasem stały się częścią narodowej tożsamości. Bez większej przesady można więc stwierdzić, że Majchrowicz w warunkach polskiej kultury nie był zjawiskiem odosobnionym, lecz wyrazicielem głęboko zakorzenionej skłonności do myślenia o sprawach polityki w kategoriach katolickiego providencjalizmu, wyznaczającego Polsce szczególne miejsce w dziejach świata, jednocześnie otwarcie negującej oświeceniową ideę laickiego państwa.

4. Podsumowanie

Wizerunek Szymona Majchrowicza utrwalony w badaniach opierał się na tezach, które w wyniku niniejszej pracy poddane zostały weryfikacji. Dotychczas wśród uczonych panowała względna zgoda co do sarmackiego charakteru jego pisarstwa, zarzucano mu izolacjonizm intelektualny, obskurantyzm, podważano jego warsztat historyczny, wskazując na błędy rzeczowe, a także dostrzegano w jego twórczości nieuzasadniony optymizm, wyrażający się w przekonaniu o szczególnej opiece Boga nad Polską. Słowem, doszło do sytuacji paradoksalnej, w której większość historyków, zamiast określić zbiór faktów na temat *Trwałości szczęśliwej królestw*, zbyt spieszenie formułowała oceny.

Jak wspomnieliśmy wcześniej, już data wydania oznaczona na karcie tytułowej wymaga komentarza. Pamiętać należy, że tylko dwa pierwsze tomy powstały przed 1764 rokiem, całość zaś została ukończona dopiero w 1772 roku, o czym świadczy datacja mowy

Do Rzeczypospolitej stanów, dołączonej do pierwszego wydania. Wobec powyższych ustaleń skonstatować należy, że twórczość Majchrowicza wykracza poza ramy epoki saskiej, zaś część traktatu powstała po elekcji Stanisława Augusta Poniatowskiego i stanowiła bezpośrednią reakcję na rozwój ruchów reformatorskich oraz na pierwszy rozbiór Polski. Duchowny przeszedł więc drogę od stanowiska względnie optymistycznego, nader powszechnego wśród historyków doby saskiej, do katastrofizmu, składając tym samym akces do nurtu opozycyjnego wobec oświecenia. Przy czym cały czas pozostał wierny idei providencjalizmu. Wbrew wcześniejszym przypuszczeniom uczonych źródłem jego poglądów nie była wcale twórczość Bousseta, lecz przede wszystkim Biblia i patrystyka, zaś biorąc pod uwagę kontekst biograficzny, pisarzowi bliżej było do jezuickiej szkoły historycznej rozwijającej się w Koszycach niż do paryskiego dworu. Jak wykazały źródła, Majchrowicz znakomicie orientował się w twórczości średniowiecznych kronikarzy, renesansowych historyków, zwolenników kontreformacji, siedemnastowiecznej epice historycznej oraz współczesnej mu literaturze dewocyjnej, publicystycznej i historycznej. Uczeni, spośród wymienionych inspiracji, wskazywali jedynie na związki Majchrowicza ze Skargą oraz erudydami doby saskiej. Jeśli zaś idzie o piśmiennictwo obce, udało się nieco pogłębić badania Dariusza Dolańskiego nad recepcją historyków nowożytnych w polskiej historiografii osiemnastowiecznej.

Nad ujęciem *Trwałości szczęśliwej królestw* wyłącznie w kategoriach wypowiedzi historycznej zaciążyło pominięcie kwestii gatunkowości tekstu oraz jego struktury retorycznej. Jak wiemy, jezuita dokonał autointerpretacji, nazywając swoje wystąpienie „ustawicznym kazaniem do całego narodu”, co każe traktować jego dzieło przede wszystkim jak wypowiedź teologiczno-kaznodziejską. Ustaliliśmy, że duchowny kreował się świadomie na następcę biblijnego proroka Izajasza. *Trwałość szczęśliwa królestw* w zamiarze autorskim miała zostać odczytana jako Boże przesłanie skierowane bezpośrednio do narodu polskiego.

Jak stwierdziliśmy w poprzednich rozdziałach, taka kreacja podmiotu umożliwiła Majchrowiczowi połączenie treści moralizatorskich i teologicznych z refleksją polityczną. Porównując się do Izajasza, mógł zbudować paralelę między zagrożoną upadkiem Jerozolimą a pogrążoną w chaosie Polską. Pisarz potępił innowierców, wzywał Polaków do odnowy moralnej w duchu gorliwej religijności, wyrażającej się przywiązaniem do instytucjonalnego Kościoła i tradycyjnego modelu pobożności. Ostrzegał jednocześnie przed upadkiem narodu w wymiarze jego państwowości, wieszczył niewolę, ale jednocześnie zawarł obietnicę

szczęśliwości, pod warunkiem że naród właściwie odczyta Boże napomnienia i zastosuje się do wskazań proroków i kaznodziejów.

Kwestią priorytetową dla duchownego było pozostanie w zgodzie z teologicznym rozumieniem dziejów. Podstawowym źródłem dla niego musiała więc pozostać Biblia, z której czerpał idee historiozoficzne, moralne i polityczne. Jak wynika z badań źródłoznawczych, swoje poglądy osadził także w tradycji antycznej, wczesnochrześcijańskiej, filozofii średniowiecznej, teologii pozytywno-kontrowersyjnej oraz nowożytnych pismach dewocyjnych. Wizję państwa i stosunków społecznych przejął od św. Augustyna, Salwiana z Marsylii oraz św. Ambrożego, swoje antyinnowiercze poglądy wsparł na autorytetach Justyna Apologety, Ireneusza z Lyonu, Cypriana z Kartaginy, Grzegorza Teologa oraz Jana z Damaszku. Poglądy na sprawy moralno-obyczajowe uzasadniał odwołaniami do Tertuliana, Jana Chryzostoma oraz do schrystianizowanego stoicyzmu, którego starożytnym przedstawicielem był Cyceeron, zaś nowożytnym Justus Lipsjusz.

Przyjęcie perspektywy prorockiej nie mogło pozostać bez wpływu na „historyczny” warsztat jezuita. *Trwałość szczęśliwa królestw* nawiązuje do tradycji chrześcijańskiej kroniki świata, której patronują Euzebiusz z Cezarei, Sokrates Scholastyk oraz Hermiasz Sozomen, a także do charakterystycznej dla kultury bizantyjskiej *historii barwnej*, pozwalającej dość swobodnie w wywód wplatać dygresje, anegdoty oraz nie trzymać się ściśle chronologii.

Identyfikując źródła zupełnie pominięte przez wcześniejszych badaczy, którzy koncentrowali się wyłącznie na związkach Majchrowicza z polską historiografią oraz nowożytnym dziejopisarstwem, należy zauważyć, że lansowana teza o ubóstwie intelektualnym oraz izolacjonizmie nie znajduje swojego uzasadnienia w faktach. Duchowny bowiem świadomie oparł się na tych autorach, którzy pozwolili mu uzasadnić teologiczną wizję historii oraz negatywny stosunek do dysydentów, określić polityczne obowiązki duchowieństwa i innych warstw społecznych, a także dostarczyć argumentacji wymierzonej w filozoficzne nowinki.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODMIOTU

Szymon Majchrowicz, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek*, t. 1-4, Lwów 1764.

Szymon Majchrowicz, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek*, t. 1-4, Kalisz 1783.

Źródła wykorzystane kontekstowo:

Konstanty Awedyk, *Kazania w niektórych materiach*, Lwów 1757,

Feliks Bentkowski, *Historia literatury polskiej*, t. 2, Warszawa 1814.

Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, [w:] tegoż, *Pisma*, tłum. Jan Czuj, Poznań 1937.

Czasy saskie. Wybór źródeł, red. Józef Feldman, Kraków 1928.

Justyn, *Apologia*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, Poznań 1925.

Wespazjan Kochowski, *Historia panowania Jana Kazimierza*, tłum. Edward Raczyński, t. 1, Kraków 1840.

Hugo Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. Jan Hulewicz, Wrocław 2003.

Stanisław Konarski, *O szkołach*, [w:] *Oświeceni o literaturze*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Zbigniew Goliński, Warszawa 1993.

Ewaryst Andrzej Kuropatnicki, *Geografia, albo Dokładny opis Galicyi i Lodomeryi*, Lwów 1858.

Szymon Majchrowicz, *Načatki žytyja nebesnaho na zemly...*, b. m. i r. w.

Ignacy Miączyński, *O dziesięcinach*, Kraków 1817.

Juliusz Niemirycz, *Filozofia historyi narodu polskiego osnuta na tle dziejów ludzkości*, Kraków 1888.

Franz Partinger, *Ehr- und Tugendcron Aller Heiligen, und Gerechten Gottes Freunden*, Ausgburg 1722.

Antonio Possevino, *Moscovia*, tłum. Albert Warkotsch, Warszawa 1988.

Jan Poszakowski, *Historia o początkach odszczepieństwa Kościoła anglikańskiego*, Warszawa 1748.

Raporty szkół niższych i parafialnych 1776-1793, red. Teodor Wierzbowski, Warszawa 1908.

Karol Rossignoli, *Prawdy wieczne*, tłum. H. Jackowski, Kraków 1918.

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Warszawa 1989.

Szymon Starowolski, *Setnik pisarzy polskich*, tłum. Jerzy Starnawski, Kraków 1970.

Henryk Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego życia umysłowego*, Warszawa 1900.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTU

Bibliografie, słowniki, encyklopedie, leksykony:

- Bibliografia druków lwowskich XVI-XVIII wieku*, Lwów 1928.
- Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*. Piśmiennictwo staropolskie, red. Roman Pollak, t. 1-4, Warszawa 1964-1966.
- Biblioteka Stanisława Augusta na Zamku Warszawskim. Dokumenty*, oprac. Jadwiga Rudnicka, Wrocław 1988.
- Bocian Martin, *Leksykon postaci biblijnych*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1998.
- Brown Józef, *Biblioteka pisarzy asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*, Poznań 1862.
- Encyklopedia katolicka*, red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułkowski, t. 1-8, Lublin 1973-2000.
- Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 1-33, Warszawa 1873-1933.
- Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa 2002.
- Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, t. 1-28, Warszawa 1859-1868.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. Ludwik Grzebień, Kraków 1996.
- Estreicher Karol, *Bibliografia polska*, t. 1-34, Kraków 1882-1951.
- Leszek Hajdukiewicz, *Biblioteka Macieja z Miechowa*, Wrocław 1960.
- Inwentarz Biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 roku*, oprac. Sante Graciotti i Jadwiga Rudnicka, Wrocław 1973.
- Korespondencja Bernarda z Clairvaux i Aelreda z Rievaulx*, oprac. Ryszard Groń, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6.
- César Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa 2001.
- Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Stanisław Gall et al., t. 1-44, Warszawa 1904-1916.
- Polski słownik biograficzny*, red. Emanuel Mateusz Rostworowski, t. 1-39. Wrocław 1935-2000.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1-10, Lublin 2000-2009.
- Krzysztof Rafał Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec 2001.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. pol. Waldemar Chrostowski, tłum. Bogusław Widła, Warszawa 2005.
- Słownik historyków polskich*, red. Maria Prosińska-Jackl, Warszawa 1994.
- Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Wrocław 2002.
- Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Wrocław 1991.
- Słownik literatury staropolskiej*, red. Teresa Michałowska, Wrocław 1990.
- Słownik polskich teologów katolickich*, red. Henryk Wyczawski, t. 1-7, Warszawa 1981-1983.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. Grzegorz Gazda, Słownia Tyniecka-Makowska, Kraków 2006.
- Słownik starożytności słowiańskich*, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Spławiński, t. 1-8, Wrocław 1961-1996.
- Śmigiel Kazimierz, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów polskich*, 2002.
- Wielka encyklopedia powszechna*, t. 1-55, Warszawa 1890-1914.
- Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 2: *Bibliografia hagiografii polskiej*, Lublin 2007.

Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne, t. 1: Słownik hagiografów polskich*, Lublin 2007.

Tadeusz Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich w Polsce*, Kraków 2001.

Opracowania:

Jacek Banaszkiewicz, *Polskiej dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002.

Franciszek Bargiel, *Tomasz Młodzianowski (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987.

Kazimierz Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*, Lublin 1979.

Henryk Barycz, *Barok*, [w:] *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, t. 2, Wrocław 1970.

Henryk Barycz, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971.

Henryk Barycz, *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław 1973.

Henryk Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego*, Wrocław 1981.

Henryk Barycz, *Między Krakowem a Warmią i Mazurami. Studia i szkice*, Olsztyn 1987.

Tadeusz Bienkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej*, Wrocław 1976.

Barbara Bogołębska, *Tradycje retoryczne w stylistyce polskiej. Narodziny dyscypliny*, Łódź 1996.

Maria Bogucka, *Dawna Polska. Narodziny, rozkwit, upadek*, Warszawa 1995.

Maria Bogucka, *Kultura, naród, trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Wrocław 2008.

Stanisław Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Warszawa 1974.

Johann Nepomuk Brischar, *Die katholischen Kanzelredner Deutschlands*, Schaffhausen 1870.

Peter Brock, John D. Stanley, Piotr Wróbel, *Nation and history: Polish historians from the Enlightenment to the Second World War*, Toronto, Buffalo, Londyn 2006.

Giovanna Brogi Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia renesansu i baroku w krajach słowiańskich*, tłum. Jolanta Głębińska, Wojciech Jekiel, Antoni Zakrzewski, Izabelin 1998.

Andrzej Brudziński, *Działalność prymasa Stanisława Karnkowskiego w zakresie wprowadzenia uchwał Soboru Trydenckiego w Polsce 1581-1603*, Kraków 1996.

Mieczysław Brzozowski, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin 1988.

Agnieszka Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005.

Andrea Ceccherlli, *Od Suriusza do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, Izabelin 2003.

Henry Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. Piotr Siejkowski, Poznań 2000.

Yvonne Chauffin, *Święty Hieronim*, tłum. Barbara Durbajło, Warszawa 1977.

Małgorzata Chmielarz, *Cudowne uzdrowienia w „Historii Kościoła” Sozomena*, Poznań 2012.

Ignacy Chrzanowski, *Marcin Bielski. Studium literackie*, Warszawa 1906.

Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuite v Čechách*, Praga 1995.

Celestino Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. Katarzyna Kubis, Kraków 2007.

Maria Cytowska, Hanna Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992.

Maria Cytowska, Hanna Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.

Jan Czuj, *Święty Hieronim „Żywot” – dzieła charakterystyka*, Warszawa 1954.

Iwona Monika Dacka, *„Korona polska” Kasprowa Niesieckiego. Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, Warszawa 2004.

Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994.

Roman Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998.

Justyna Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010.

Martyna Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011.

Dariusz Dolański, *Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, Zielona Góra 2002.

John P. Doyle, *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven 2012.

Hanna Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764-1864)*, Lublin 1983.

Agnieszka Dziuba, *Wczesnorenesansowa historiografia polsko-łacińska*, Lublin 2000.

Eliška Zuzanna Illésová Štefan, *Jezuitskí historici v Košiciach. Historická štúdia s personálnou bibliografiou*, Koszyce 2000.

Maria Falińska, *Przeszłość a terażniejszość. Studium z dziejów świadomości historycznej społeczeństwa staropolskiego*, Warszawa 1986.

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.

Józef Andrzej Gierowski, *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności*, Kraków 2001.

Albert Gorzkowski, *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012.

Andrzej Feliks Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003.

Andrzej Feliks Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000.

Andrzej Feliks Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976.

Franciszek Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog-moralista*, Lublin 1974.

Stanisław Grzeszczuk, Danuta Hombek, *Książka polska w ogłoszeniach prasowych XVIII wieku*, red. Zbigniew Goliński, t. 3, Kraków 1996.

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.

Wilfrid J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 2012.

Leszek Hensel, *Kultura szlachecka w Europie Środkowo-Wschodniej w I połowie XVIII w.*, Wrocław 1986.

Tomasz Hergesel, *Rozumieć Biblię*, t. 1: *Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1992.

Czesław Hernas, *Barok*, Warszawa 1999.

Historia literatury włoskiej, red. Piotr Salwa, Warszawa 1997, t. 1.

Historia nauki polskiej, red. Bogdan Suchodolski, t. 4, Wrocław 1974.

Jörg Konrad Hoensch, *Sozialverfassung und politische Reform*, Böhlau 1973.

Kazimierz Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

Mieczysław Jackiewicz, *Literatura polska na Litwie XVI-XX wieku*, Olsztyn 1993.

Katarzyna Jagiełło, *„Życie uczonych ludzi” Franciszka Ksawerego Dmochowskiego wobec tradycji gatunku*, Poznań, b. r.

Zbigniew Jakubowski, *Polityczne i kulturowe aspekty kultu biskupa krakowskiego Stanisława w Polsce i w Czechach w średniowieczu*, Częstochowa 1988.

Stanisław Janeczek, *Oświeceni chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

Tomasz Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011.

Magdalena Jonca, *Enfants terrible. Dzieci złe, źle wychowane w literaturze polskiej XIX wieku*, Wrocław 2005.

Stanisław Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.

Maria Juda, *Przywileje drukarskie w Polsce*, Lublin 1992.

Jerzy Jurkiewicz, *Ambrożyjska koncepcja wolności chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006.

Marian Kaczmarek, *Epicki kształt poematów historycznych Samuela Twardowskiego*, Wrocław 1972.

Jan Kanior, *Matteo Ricci SJ 利瑪竇 (1552-1610) – prekursor teologii religii w dialogu z rodzimymi religiami chińskimi*, Kraków b. r. w.

Anna Kapuścińska, „Żywoty świętych” Piotra Skargi. *Hagiografia, parenetyka, duchowość*, Szczecin 2008.

Dariusz Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008.

J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. Katarzyna Krakowczyk, Marianna Cielecka, Bydgoszcz 2001.

J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. Robert Wiśniewski, Warszawa 2003.

Tibor Klaniczay, József Szauder, Miklós Szabolcsi, *Historia literatury węgierskiej. Zarys*, Wrocław 1966.

Mieczysław Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 1999.

Krzysztof Koehler, *Boży podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012.

Tadeusz Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów Biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.

Irena Komasa, *Jan III Sobieski – miłośnik ksiąg*, Wrocław 1982.

Władysław Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII (do sejmu czteroletniego)*, Warszawa 1966.

Władysław Konopczyński, *Konfederacja barska*, Warszawa 1991.

Mirosław Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.

Mirosław Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573-1658*, Warszawa 1974.

Mirosław Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1999.

Mirosław Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*, Kraków 2010.

Krzysztof Kosela, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003.

Janusz Kostecki, Rowicka Małgorzata, *Granice wolności słowa w zaborze rosyjskim w latach 1865–1904*, Warszawa 2006.

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swojskości*, Warszawa 2002.

Anna Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009.

Piotr Krasny, *Visilia signa ad pi etatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010.

Antoni Krawczyk, *Historiografia krytyczna. Formowanie się postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII w.*, Lublin 1994.

Barbara Kryda, *Szkolna i literacka działalność Franciszka Bohomolca. U źródeł polskiego klasycyzmu XVIII wieku*, Wrocław 1979.

Małgorzata Krzysztofik, *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003.

Zbigniew Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII wieku*, Łódź 1975.

Stanisław Kukurowski, *Racjonalna, radykalna, antyklerykalna. Literatura oświecenia w publikacjach lat 1944-1956*, Wrocław 1998.

Jan Kurek, *Eucharystia, biskup i król. Kult św. Stanisława w Polsce*, Wrocław 1998.

Gerard Labuda, *Święty Stanisław – biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa, męczeństwa, kanonizacji*, Poznań 2000.

Alfred Läßle, *Od egzegezy do katechezy*, tłum. Bernard Białecki, t. 1: *Stary Testament*, Warszawa 1986.

Ignacy Lewandowski, *Recepcja rzymskich kompendiów historycznych w dawnej Polsce*, Poznań 1976.

Ignacy Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.

Jakub Zdzisław Lichański, *Retoryka do renesansu do współczesności – tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2002.

Henri de Lubac, *Augustinianism and modern theology*, tłum. Lancelot Sheppard, Nowy Jork 1969.

Henri de Lubac, *Pismo święte w tradycji Kościoła*, tłum. Kazimierz Łukowicz, Kraków 2008.

Jerzy Lukowski, *Disorderly Liberty. The Political Culture of the Polish-Lithuanian in the eighteenth century*, Londyn 2010.

Grzegorz Łopatka, *Zasady interpretacji Biblii w „De doctrina Christiana” Św. Augustyna a współczesna hermeneutyka biblijna*, Kraków 2000.

Irena Łosowska, *Tradycja i nowoczesność dydaktycznej powieści Oświecenia w Polsce*, Warszawa 2002.

Anna Łysiak-Łętowska, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli polskiego oświecenia*, Słupsk 2003.

Janusz Maciejewski, *Literatura barska (1767 – 1772)*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, red. Zofia Stefanowska, Warszawa 1970.

Janusz Maciejewski, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994.

Jarema Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce (1606-1609)*, cz. I: *Od Stężyicy do Janowca*, Wrocław 1960.

Gabriela Makowiecka, *Po drogach polsko-hiszpańskich*, Kraków 1984.

Kazimierz Maliszewski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski*, Warszawa 1982.

Jan, Małecki, *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław 1982.

Julian Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1968.

Jerzy Maternicki, *Dydaktyka historii w Polsce 1773-1918*, Warszawa 1974.

Renata Matsili, *Człowiek w twórczości Petrycego z Pilzna*, Łódź 2008.

Roland Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. Tomasz Kot, Kraków 2001.

Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1999.

Edward Alfred Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 1: *Starożytność – średniowiecze*, Toruń 2002.

Edward Alfred Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 2: *Renesans – Oświecenie*, Warszawa 2007.

Jerzy Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t 1: w. X-XVII, Lublin 1994.

Wincenty Miszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, Katowice 2010.

Bronisław Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003.

Sibylle Nowak-Stalman, *Epika historyczna Samuela ze Skrzypny Twardowskiego*, tłum. Marta Przybylik, oprac. Roman Krzywy, Izabelin 2004.

Stanisław Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach Piotra Skargi*, Kraków 1994.

Krzysztof Obremski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski. Dziejopisarz i człowiek saskiego półwiecza*, Warszawa 2008.

Jan Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970.

Georgij Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.

Teodor Ostrowski, *Poufne wieści z oświeconej Warszawy*, oprac. Roman Kaleta, Wrocław 1972.

Krzysztof Paczos, *Podstawy teorii moralności. Zagadnienia podstawowe z etyki filozoficznej i teologicznej*, Gostynin 2011.

Wojciech Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.

Wojciech Pazera, *Polskie kaznodziejstwo epoki oświecenia*, Częstochowa 2000.

Roman Pelczar, *Działalność oświatowo-kulturalna jezuitów w diecezji przemyskiej w XVI-XVIII wieku*, Przemyśl 1990.

Ludwik Piechnik, *Odrodzenie Akademii Wileńskiej 1730-1773*, Rzym 1990.

Polska myśl filozoficzna. Oświecenie, romantyzm, red. Henryk Hinz, Adam Sikora, Warszawa 1964.

Bogdan Poniży, *Motywy wyjścia w Biblii*, Poznań 2001.

Ryszard Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Gdańsk 1996.

Kazimierz Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999.

Kazimierz Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Gdańsk 2007.

Julia Radziszewska, *Maciej Strykowski historyk – poeta z epoki Odrodzenia*, Katowice 1978.

Zofia Rejman, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1993.

Stefan Jerzy Rittel, *Argumentacja w Biblii. Analizy, konteksty, interpretacje*, Kielce 2010.

Bogdan Rok, *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1985.

Stanisław Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII w. Między kulturą sarmatyzmu a oświecenia*, Toruń 1998.

Alfred Leslie Rowse, *Anglia w epoce elżbietańskiej*, t. 2: *Ekspansja*, Warszawa 1976.

Ryszard Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.

Mieczysław Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996.

Zofia Schmydtowa, *W kręgu renesansu i romantyzmu*, oprac. Zdzisław Libera, Warszawa 1979.

Josef Schreiner, Rainer Kampling, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001.

Jerzy Serczyk, *25 wieków historii. Historycy i ich dzieła*, Toruń 1994.

Marian H Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.

Jan Zbigniew Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005.

Lech Słowiński, *Nauka języka polskiego w szkołach Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Poznań 1979.

Lech Słowiński, *Odważni mądrością. O reformatorach edukacji i nauki polskiej w dobie oświecenia*, Poznań 1988.

Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949.

Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979.

Władysław Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*, Warszawa 1886.

Jerzy Snopek, *Oświecenie. Szkic do portretu epoki*, Warszawa 1999.

Jacek Sokołowski, *Staropolskie zaświaty*, Wrocław 1994.

Jerzy Starnawski, *Wespazjan Kochowski*, Wrocław 1988.

Irena Stasiewicz-Jasiukowa, *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego oświecenia*, Wrocław 1979.

Józef Staszewski, *Historia nauk o Ziemi w zarysie*, Warszawa 1966.

Bogdan Suchodolski, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1980.

Jerzy Swędrowski, *Główne wątki teologiczne w kaznodziejstwie prymasa Stanisława Karnkowskiego oraz ich implikacje pastoralne*, Warszawa 1995.

Ludwika Szczerbicka-Ślęk, *W kręgu Klio i Kaliope. Staropolska epika historyczna*, Wrocław 1973.

Sztuka I połowy XVIII wieku, red. Halina Lisińska, Rzeszów 1978.

Jan Maria Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.

Dariusz Śnieżko, „Kronika wszystkiego świata” Marcina Bielskiego. *Pogranicza dyskursów*, Szczecin 2004.

Anna Świderkówna, *Co to jest Pismo Święte?*, Kraków 1992.

Anna Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Prawo i prorocy*, Warszawa 2009.

Karolina Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, Wrocław 1991.

Janusz Tazbir, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 1966.

Janusz Tazbir, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971.

Janusz Tazbir, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983.

Janusz Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mit a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.

Janusz Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004, s. 44.

Eugenija Ulčinajtė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984.

Tadeusz Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950.

Wacław Walecki, *Tradycje staropolszczyzny w oświeceniu stanisławowskim*, Kraków 1987.

Andrzej Walicki, *Szlachecki republikanizm wieku światła*, [w:] tegoż, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000.

Wiktor Wąsik, *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Kraków 1968.

Hanna Węgrzynek, „Czarna legenda” Żydów, Warszawa 1995.

Theodor Wiedemann, *Allgemeine Literatur-Zeitung zunächst für das katholische Deutschland*, Wiedeń 1870.

Helena Więckowska, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1980.

Teresa Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w „De civitate Dei” św. Augustyna*, Kraków 2002.

Stefan Zabłocki, *Od prerenesansu do Oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1976.

Andrzej J. Zakrzewski, *Idee Oświecenia w kazaniach polskich. Studium literacko-socjologiczne*, Częstochowa 1986.

Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.

Anna Żbikowska-Migoń, *Książka naukowa w kulturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1977.

Dorota Żołądz, *Ideale edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne szesnastego i siedemnastego wieku*, Warszawa 1990.

Artykuły:

- Mirosław Acewicz, *Problem historyczności w myśli św. Augustyna*, „Test” 1997, nr 4.
- Mariusz Affek, *Stolica Święta a Polska w latach 1764-1772 w aspekcie sytuacji międzynarodowej*, [w:] *Życie kulturalne a religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. Marian Marek Drozdowski, Warszawa 1991.
- Kazimiera Augustowska, *Uwagi o początkach geografii w szkołach XVIII wieku w Polsce*, „Zeszyty Geograficzne WSP w Gdańsku” 1963/1964, z. 5/6.
- Kazimierz Bartkiewicz, *Oświeceniowe spory i dociekania wokół początków narodu*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków*, red. Jerzy Topolski, Łódź 1981.
- Czesław Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, [w:] *Polska teologia narodu*, red. tenże, Lublin 1986.
- Henryk Barycz, *Kilka rysów i spostrzeżeń z życia i charakteru Sebastiana Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy uczony doby odrodzenia*, red. tenże, Wrocław 1957.
- Henryk Barycz, *Życie i twórczość Macieja z Miechowa*, [w:] *Maciej z Miechowa (1457-1523) historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, red. tenże, Wrocław 1960.
- Henryk Barycz, *Dzieło literackie Jana Brożka*, [w:] tegoż, *W blaskach epoki odrodzenia*, Warszawa 1968.
- Sergio Bastianel, Lugi di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. Stanisław Obirek, Kraków 1994.
- Stanisław Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami*, Kraków 1928.
- Stanisław Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 2003.
- Isaiash Berlin, *Kontroświecenie*, [w:] *Pod prąd*, red. Henry Hardy, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 2002.
- Franciszek Bielak, *Działalność naukowa Szymona Starowolskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1957, z. 1.
- Tadeusz Bieńkowski, „*Biblioteca selecta de ratione studiorum*” Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, [w:] *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, Wrocław 1970.
- Tadeusz Bieńkowski, *Szkoła w kulturze staropolskiej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty i Wychowania” 1983, z. 25.
- Katarzyna Binko, *Kolekcja hagiograficzna Piotra Hiacynta Pruszcza*, „Roczniki Humanistyczne” 2004.
- Olena Błażejewicz, *W kręgu Załuskich. Bibliofilstwo Kazimierza Chromińskiego*, „Z Badań nad Polskimi Księgozbiorami Historycznymi” 1976, z. 2.
- Maria Bogucka, „*Bicz na heretyków*” i pogromca Gdańska przed sądem historii. Stanisław Karnkowski XVI-wieczny polityk i duchowny, „Problemy” 1988, nr 8.
- Jacek Bojarski, *Wstęp*, [w:] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, Kraków 2000.
- Urszula Borkowska, *Historiograficzne poglądy Jana Długosza*, [w:] *Długossiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, red. Stanisława Gawęda, cz. 2, Kraków 1985.
- Mieczysław Brożek, *Przyczynki do łacińskiego żywotopisarstwa w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigonia*, red. Zygmunt Czerny et. al., Kraków 1961.
- Paulina Buchwald-Pelcowa, *Marcin Bielski o odkrywaniu nowych światów*, [w:] *Wyobrażenia epok dawnych. Obrazy – tematy – idee*, red. Janusz Goliński, Bydgoszcz 2001.
- Paulina Buchwald-Pelcowa, „*Stare*” i „*nowe*” w czasach saskich, [w:] *Historia literatury i historia książki. Studia nad książką i lekturą od średniowiecza po wiek XVIII*, Kraków 2005.

Robert Buczak, *Kontrowersje i ponadczasowy wydźwięk legendy „rokuszu gliniańskiego” w sarmackiej wizji dziejów Augustyna Kohudzkiego*, „In Gremio” 2008, z. 2.

Kenneth Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, [w:] *Retoryka*, red. Marek Skwara, Gdańsk 2008.

Błażej Cecota, *Prześladowania chrześcijan przez Umajjadów w Syrii na podstawie Chronografii Teofanesa Wyznawcy*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2009, nr 1.

Marek Jan Chodakiewicz, *Historians on historians*, „The Polish Review” 2006, z. 3-4.

Waldemar Chrostowski, *Jeremiasz – kryzys instytucji religijnych*, [w:] tenże, Mirosław Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Toruń 2004, s. 125.

Stanisława Cynarski, *Uwagi nad problemem recepcji „Historii” Jana Długosza w Polsce XVI i XVII wieku*, [w:] *Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, red. Stanisława Gawęda, cz. 1, Kraków 1980.

Maria Cytowska, *Źródła staropolskiej wiedzy retorycznej. Średniowiecze – renesans – barok*, [w:] *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce*, red. też, Teresa Michałowska, Warszawa 1999.

Jan Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, [w:] *Nauczanie filozofii w Polsce XV-XVIII wieku*, red. Lech Szczucki, Wrocław 1978.

Jan Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. Stefan Swieżawski, Jan Czerkawski, Lublin 1978.

Roman Darowski, *Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego*, „Roczniki Filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1981, z. 1.

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku Próba syntezy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli społecznej” 1996, t. 41.

Roman Darowski, *Andrzej Rudzki (1713 – 1766) i jego filozofia*, [w:] *Jezuicka ars historica*, red. Marek Iglot, Stanisław Obirek, Kraków 2001.

Martyna Deszczyńska, *Wyobrażenie przedmurza w piśmiennictwie schyłku polskiego oświecenia*, „Przegląd Historyczny”, 2001, z. 3.

Jan Doktor, *Frankistowscy maruderzy*, [w:] *Duchowość żydowska w Polsce*, red. Michał Galasa, Kraków 2000.

Dariusz Dolański, *Dobro i zło w historiografii polskiej czasów saskich*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2004, t. 34.

Dariusz Dolański, *Jan Naumański w kręgu prekursorów polskiego oświecenia*, „Wiek Oświecenia” 2005, t. 21.

Dariusz Dolański, *Wschód – Zachód w polskiej myśli historycznej czasów saskich*, [w:] *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, red. Krzysztof Michulski, Agnieszka Zielińska-Nowacka, Toruń 2005.

Elżbieta Dołganiszewska, *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2011, nr 2.

Elżbieta Dołganiszewska, *Jedność episkopatu a wspólnota Kościoła Powszechnego według Cypriana*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2005, nr 2.

Juliusz Domański, *Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna*, „Przegląd Tomistyczny” 2004, t. 10.

Juliusz Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem a humanistyką*, [w:] *Philologica, litteraria, humaniora. Szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa 2009.

Paweł Fijałkowski, *Żydzi na Mazowszu w dobie złotego wieku Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2003, z. 1.

Janusz Filipowski, *Jan Leo – kanonik dobromiejski i autor „Dziejów Prus”*, „Roczniki Dobromiejskie” 2008, t. 2.

Mirosław Frančić, *Juraj Križanić, ideolog absolutyzmu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1975, z. 51.

Henryk Fros, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 1991, nr 3.

Renata Gałaj, *Okrucieństwo wojenne w świetle pamiątek staropolskich*, [w:] *Studia z dziejów polskiej historiografii wojskowej*, t. 5, red. Benon Miśkiewicz, Poznań 2001.

Sławomir Gawlas, *Świadomość narodowa Jana Długosza*, „Studia Źródłoznawcze” 1983, nr 27.

Aleksander Gieysztor, *Wstęp*, [w:] *Życie Karola Wielkiego*, tłum. Jan Parandowski, Wrocław 1950.

Aleksander Gieysztor, *Europejska Christiana Republica w średniowieczu*, [w:] *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus, Warszawa 1999.

Ewa Jolanta Głębińska, *„Custus Joseph” Szymona Szymonowica*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2001, t. 45.

Ryszard Groń, *Utwory „historyczne” Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2006, nr 2.

Stanisław Grygiel, *Próba rekonstrukcji zaginionej „Kroniki” Bernarda Wapowskiego*, „Studia Źródłoznawcze” 1964, z. IX.

Stanisław Grzybowski, *Spóźniona synteza księdza Szymona Majchrowicza*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria A, z. 7, Warszawa 1965.

Krzysztof Gwaroński, *Państwo i Kościół w „Historii narodu polskiego” Adama Naruszewicza*, „Przegląd Humanistyczny” 1983, z. 6.

Leszek Hajdukiewicz, *Rozwój myśli pedagogicznej Sebastiana Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy, Sebastian Petrycy uczony doby odrodzenia*, red. Henryk Barycz, Wrocław 1957.

Ewa Jabłońska-Deptuła, *Patriotyczne treści kultu św. Stanisława Biskupa w okresie rozbiorów i niewoli narodowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 2.

Danuta Jamiołkowska, *Jan Leo – historyk Prus*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie” 1976, z. 4.

Jedynak Stanisław, *Etyka Sebastiana Petrycego*, [w:] *Studia z dziejów epoki renesansu*, red. Henryk Zins, Warszawa 1979.

Tomasz Jelonek, *Augustynowe odczytanie historii zbawienia*, [w:] *Biblia – Ojcowie Kościoła*, red. Tomasz Jelonek, Kraków 2008.

Roman Kamienik, *Retoryka a zagadnienie prawdy historycznej w pismach Salwiana z Marsylii*, „Acta Universitatis Wartislaviensis: Antiquitas” 1974, z. 4.

Ludwik Kamykowski, *Marcin Kromer (1512-1589)*, oprac. Jerzy Starnawski, „Ruch Literacki” 1991, z. 5.

Alicja Karłowska-Kamzowa, *Męczeństwo św. Stanisława w relacji Wincentego Kadłubka. Próba interpretacji symbolicznej*, „Studia Źródłoznawcze” 1976, t. 20.

Adam Karpiński, *Parafraza jako „aemulatio”*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984.

Elżbieta Kauer, *Sarmacka historiozofia w Psalmidii polskiej Wespazjana Kochowskiego*, [w:] *Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej*, red. Dariusz Chemperek, Lublin 2003.

Mariusz Kazańczyk, *Egzemplary z pism jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku w świetle doktryny Kościoła potrydenckiego*, [w:] *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Warszawa 1994.

Mariusz Kazańczyk, *„Korona polska” Kaspra Niesieckiego jako dzieło religijne*, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 2.

Elżbieta Kędelska, *Początki slawistyki w XV w. – Mithridates Gesnera i jego polskie źródło*, „Slavia Occidentalis” 1998, t. 55.

Michał Kieling, *Będa Czcigodny jako doctor universalis wczesnego średniowiecza*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2008, t. VII.

Stanisław Kiełtyka, *Wprowadzenie*, [w:] Bernard z Clairvaux, *Pisma*, t. 1: *O miłowaniu Boga*, Kraków 1991.

Małgorzata Kinowska, *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół pijarskich*, [w:] *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego oświecenia*, red. Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław 1976.

Małgorzata Kinowska, *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół pijarskich*, [w:] *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego oświecenia*, red. Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław 1976.

Jerzy Kłoczkowski, *Historia chrześcijaństwa w obrębie nauk historycznych*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, t. 46, z. 2.

Antonina Kłosowska, *Kontrola myśli i wolność symboliczna*, [w:] *Piśmiennictwo, systemy kontroli, obiegi alternatywne*, red. Juliusz Kostecki, Alina Brodzka, t. 1, Warszawa 1992.

Tadeusz Kołosowski, *Wstęp*, [w:] *Salwian z Marsylii, Dzieła wszystkie*, tłum. Paulina Jakubowska, Tadeusz Kołosowski, Maria Przyszychowska, Warszawa 2010.

Andrzej Konarek, *Wstęp*, [w:] Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, Warszawa 1977.

Mirosław Korolko, *Uwagi o genologii kazania politycznego w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski*, kom. red. Jan Zygmunt Jakubowski, Zdzisław Libera, Janina Kulczycka-Saloni, Janusz Kapuścik, Wojciech Jerzy Podgórski, Warszawa 1968.

Mirosław Korolko, *Rola retoryki antycznej w interpretacji Biblii*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin 1984.

Mirosław Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. Hanna Dziechcińska, Warszawa 1989.

Mirosław Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. Maria Jasińska-Wojtkowska, Krzysztof Dybciak, Lublin 1993.

Władysław Korotaj, Krystyna Korotajowa, *Książka literacka w polskich zbiorach prywatnych XVI i XVII w.*, [w:] *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*, red. Hanna Dziechcińska, Wrocław 1980.

Reinhard Koselleck, *Kilka problemów. Z dziejów pojęcia „kryzys”*, tłum. Dorota Lachowska, [w:] *O kryzysie*, red. Krzysztof Michalski, Warszawa 1990.

Marceli Kosman, *Reformacja i kontrreformacja*, [w:] *Stosunki polsko-niemieckie w historiografii*, cz. I, red. Jerzy Krasuski Gerard Labuda, Antoni W. Walczak, Poznań 1974.

Maria Kossowska, *Przekłady Pisma Świętego ks. Jakuba Wujka*, [w:] *też, Biblia w języku polskim*, Poznań 1968.

Robert Kościelny, *Różnowiercy w kazaniach Piotra Skargi*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecińskie Studia Historyczne” 1989, nr 2.

Robert Kościelny, *Według Sarmaty pobożnego*, „Christianitas” 2007, nr 34.

Edmund Kotlarski, *Polska proza publicystyczna XVI i XVII wieku wobec tradycji retorycznej*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984.

Piotr Krasny, *Nauka św. Roberta Bellarmina o roli dzieł sztuki w życiu Kościoła*, „Folia Historiae Artium. Seria Nova” 2007, t. 11.

Antoni Krawczyk, *Historiografia polska epoki baroku. Stan i potrzeby badań*, [w:] *Metodologiczne problemy syntezy historii historiografii polskiej*, Rzeszów 1998.

Jill Kraye, *The contribution of renaissance humanist to the neostoic revival*, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, red. Piotr Urbański, Szczecin 1999.

Wojciech Kriegseisen, *Andrzej Stanisław i Józef Andrzej Załuscy a innowiercy i „sprawa dysydencka”*, [w:] *Bracia Załuscy. Ich epoka i dzieło*, red. Dorota Dudkiewicz, Warszawa 2011.

Janusz Królikowski, *Mistyka hiszpańska w Starym Sączu. Z dziejów mistyki w Polsce*, „Studia Regionalne” 2008, z. 2.

Małgorzata Krzysztófik, *Recepcja Biblii w literaturze staropolskiej – przegląd problematyki*, [na:] <http://www.ujk.edu.pl/strony/Malgorzata.Krzysztofik/bibliastp.pdf>.

Małgorzata Krzysztófik, *Zrozumieć siebie i świat poprzez Biblię. Staropolska lektura Pisma Świętego na wybranych przykładach*, [na:] <http://www.ujk.edu.pl/strony/Malgorzata.Krzysztofik/zrozumswiat.pdf>.

Roman Krzywy, *Renesansowe poematy autobiograficzne Klemensa Janicjusza i Macieja Strykowskiego wobec wzorca owidiańskiego ("Trista" IV 10)*, [w:] *Owidiusz. Twórczość – recepcja – legenda*, red. Barbara Milewska-Ważbińska, Warszawa 2006.

Roman Krzywy, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010.

Jadwiga Krzyżanowska, *Pojęcie państwa i narodu w „Rocznikach” Jana Długosza*, [w:] *Długossiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, red. Stanisława Gawęda, cz. 2, Kraków 1985.

Julian Krzyżanowski, *Piotra Cielieńskiego opowieść włoska*, „Slavia Orientalis” 1965, nr 3.

Filip Kubiacyk, *Karol I i erasmici: wokół problemu renesansu w Hiszpanii*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 2007, t. 81.

Jadwiga Kuczyńska, *Mazowsze w łacińskim dziele A. Cellariusza Regni Poloniae... descripto z 1659 roku*, „Notatki Płockie” 1978, nr 4.

Stefan M. Kuczyński, *Miechowita jako historyk*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria A” Warszawa 1965, z. 7.

Marek Kunicki-Goldfinger, *Obraz Anglii XVII i pierwszej połowy XVIII wieku w wybranych dziełach literatury polskiej tego okresu*, „Przegląd Humanistyczny” 1999, z. 2/3.

Michał Kuran, *Twardowski w opiniach ludzi oświecenia*, [w:] tegoż, *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Saumela Twardowskiego*, Łódź 2008.

Brygida Kürbisówna, *Jak mistrz Wincenty pojmował historię Polski*, „Studia Źródłoznawcze” 1976, t. 20.

Jarosław Kurkowski, *Działalność Wawrzyńca Mitzlera de Kolof w Rzeczypospolitej jako redaktora czasopism i wydawcy źródeł historycznych*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1990, z. 4.

Jarosław Kurkowski, *Historycy jezuicki w kręgu mecenasów magnackich*, [w:], *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, red. Irena Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków 2004.

Ester Lasocińska, *Filozofia moralna w Politykach Pańskich Justusa Lipsjusza*, „Barok” 2008, nr 2.

Ignacy Lewandowski, *Wstęp*, [w:] Szymon Starowolski, *Wybór pism*, Wrocław 1991.

Arkadiusz Lisiecki, *Euzebiusza z Cezarei życie i dzieła*, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924.

Arkadiusz Lisiecki, *Świętego Justyna filozofa i męczennika życie i dzieła*, [w:] Justyn, *Apologia*, Poznań 1925.

Stanisław Litak, *Kościół w Polsce w okresie oświecenia*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 4: 1715-1848, red. Luis J. Rogier, Guillaume de Berier de Sauvigny, Joseph Hajjar, Warszawa 1987.

Jerzy Lukowski, *The Szlachta and their Ancestors in the Eighteenth Century*, „Kwartalnik Historyczny” 2004, z. 3.

Jerzy Lukowski, *An Eighteenth-century View of Nihil Novi: Szczepan Sienicki's "New Means of Concluding Public Counsels (Sposób nowo-obmyślony konkludowania obrad publicznych), 1764*, [w:] *Podział władzy i parlamentaryzm w przeszłości i współcześnie. Prawo, doktryna, praktyka*, red. Wacław Uruszczak, Kazimierz Baran, Anna Karbowicz, Warszawa 2007.

Jerzy Łojek, *Między dewocją a libertynizmem*, [w:] tegoż, *Wokół sporów i polemik. Publicystyka historyczna*, Lublin 1991.

Janusz Maciejewski, *Uniwersalizm i swoistość polskiego oświecenia*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. Jerzy Kłoczowski, t. 1, Lublin 1989.

Witold Malej, *Józef Flawiusz w Polsce*, [w:] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Zygmunt Kubiak, Jan Radożycki, cz. 1, Warszawa 1993.

Kazimierz Maliszewski, *Jakub Kazimierz Rubinkowski – autor „Janiny”*, [w:] *Księga pamiątkowa uroczystego obchodu 60-lecia księżnicy miejskiej im. Mikołaja Kopernika w jubileuszowym roku 750-lecia Torunia*, red. Ryszard Dorożyński, Toruń 1988.

Pietro Marchesani, *Polska w historiografii włoskiej*, [w:] *Od Lamentu świętokrzyskiego do Adona. Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. Giovanna Brogi, Teresa Michałowska, Warszawa 1995.

Renata Matsili, *Życie i twórczość Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554-1626)*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Studia Neofilologiczne” 2002, t. 3.

Maria Renata Mayenowa, *Wstęp*, [w:] *Ludzie oświecenia o języku i stylu*, red. też, oprac. Zofia Florczak, Lucylla Pszczołowska, t. 1, Warszawa 1958.

Roman Mazur, *Między bibliofilią a bibliolatrią*, [w:] *Biblia – Ojcowie Kościoła*, red. Tomasz Jelonek, Kraków 2008.

Roland Meynet, *Binarność – podstawowa cecha języka biblijnego*, tłum. Tomasz Kot, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. Waldemar Chrostowski, Kraków 2006.

Jerzy Michalski, *Mentalność polityczna konfederatów barskich*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, red. Zofia Stefanowska, Warszawa 1970.

Marta Michałowska, *Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII-XVIII wieku*, „Studia Claromontana” 1985, z. 6.

Leszek Misiarczyk, *Teologia dziejów w pismach św. Justyna*, [w:] *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. Wincenty Myszor, Warszawa 2001.

Leszek Misiarczyk, *Justyn Męczennik*, [w:] *Pierwsi greccy apologety*, red. Józef Naumowicz, Kraków 2004.

Włodzimierz Mokry, *Obraz kozaczyzny w piśmiennictwie staropolskim*, [w:] *Polacy o Ukraińcach. Ukraińcy o Polakach*, red. Tadeusz Stegner, Gdańsk 1993.

Ryszard Montusiewicz, *Kultura retoryczna kolegów w XVII i połowie XVIII wieku. Rekonesans materiałowy*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984.

Michael G.Müller, *Tolerancja religijna a sprawa dysydentów w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, „Wiek Oświecenia” 1999, t. 15.

Bronisław Nadolski, *Wstęp*, [w:] *Wybór mów staropolskich*, Wrocław 1961.

Rafał Nakonieczny, *Exempla cycerońskie w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, z. 33.

Rafał Nakonieczny, *Z zagadnień mowy w traktatach deontycznych Cyserona i św. Ambrożego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2002, t. 35, z. 2.

Józef Naumowicz, Jerzy Krykowski, *Wstęp*, [w:] Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002.

Anna Nawrocka, *„De officiis” Cyserona i „De officiis ministrorum” św. Ambrożego. Problem recepcji etyki Cyserona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego*, Warszawa 1988;

Przemysław Nehring, *Wstęp*, [w:] Possidius, *Żywot św. Augustyna*, tłum. tenże, Kraków 2002.

Stefan Nieznanowski, *Liryki Wespazjana Kochowskiego. Zarys problematyki*, [w:] *Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej*, red. Dariusz Chemperek, Lublin 2003.

Krystyna Niklewiczówna, *Piśmiennictwo hiszpańskie w Polsce w okresie staropolskim*, [w:] *Literatura staropolska w kontekście europejskim*, red. Teresa Michałowska, Jan Ślaski, Wrocław 1977.

Krzysztof Obremski, „*Psalmodia*” na tle barokowej teorii imitacji Biblii, [w:] tegoż, *Psalmodia polska. Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995.

Krzysztof Obremski, *Kryzys sarmackiej teologii historii („Psalmodia” i „Janina”)*, [w:] *Barok. Sarmatyzm. Psalmodia*, red. Kazimierz Maliszewski, Krzysztof Obremski, Toruń 1995.

Renada Ociecek, *Samuel Twardowski i jezuici*, [w:] *Studia slavistica et humanistica in honorem Nullo Minissi*, red. Ireneusz Rapacki, Aleksander Wilkoń, Jolanta Żurawska, Katowice 1997.

Małgorzata Ogonowska, *Stereotyp heretyka w pismach polemicznych Piotra Skargi*, „*Almanach Historyczny*” 2003, nr 3.

Barbara Otwinowska, *Cyceronianizm polski*, [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*, red. Janusz Pelc, Wrocław 1973.

Ludwik Pechnik, *Rzut oka na powstanie, rozwój i likwidację jezuickiego Collegium Nobilium w Wilnie*, [w:] *Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII-XX wiek*, red. Renata Dutkova, Julian Dybiec, Leszek Hajdukiewicz, Wrocław 1977.

Bogusław Pfeifer, *Galerie i pałace. Kategoria „eksphrasis” w utworach staropolskich*, „*Pamiętnik Literacki*” 2001, z. 2.

Ludwik Piechnik, *Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII wieku*, „*Roczniki Humanistyczne*” 1977, t. 25.

Roman Pindel, *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. Waldemar Chrostowski, Kraków 2006.

Marian Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława*, „*Analecta Cracoviensia*” 1979, t. 11.

Edward Potkowski, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. Bronisław Geremek, Wrocław 1978.

Jan Prokop, *Polskie uniwersum*, [w:] *Oblicza polskości*, red. Antonina Kłoskowska, Warszawa 1990.

Kazimierz Przyboś, *Tomasza Młodzianowskiego wizja państwa i społeczeństwa*, [w:] *Jezuicka ars educandi*, red. Maria Wolańczyk, Stanisław Obirek, Kraków 1995.

Kazimierz Puchowski, *Recepcja dzieł Marcina Kromera w polskich kolegiach jezuickich do 1773 roku*, „*Studia Warmińskie*” 1989, t. 26.

Edmund Rabowicz, *Antoni Bogoria Podleski – autor dialogów barskich*, „*Ze Skarbca Kultury*” 1988, z. 45.

Sławomir Radoń, *Inwektywa w polemice religijnej przełomu XVI/XVII wieku*, [w:] tegoż, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI-XVII wieku*, Kraków 1993.

Julia Radziszewska, *Źródła Marcina Kromera do dzieła „De origine et rebus gestis Polonorum”*, „*Studia Warmińskie*” 1989, t. 2.

Stobiecki Rafał, *Naród i historia*, „*Historyka*” 2008, t. 37-38.

Irena Rapacka, *Warsztat naukowy uczonych polskich w latach 1650-1750*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 1996.

Zofia Rejman, *Walka starożytników z nowożytnikami i jej wpływ na literaturę polską w XVIII wieku*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010

Bogdan Rok, *Władysław Łubieński (1703-1767) o Śląsku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka” 1974, z. 1.

Emanuel Mateusz Rostworowski, *Książdz Marek i proroctwa polityczne doby radomsko-barskiej*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, red. Zofia Stefanowska, Warszawa 1970.

Emanuel Mateusz Rostworowski, *Respublica Christiana i republikańsko-pacyfistyczna myśl oświecenia*, [w:] tegoż, *Popioły i korzenie. Szkice historyczne i rodzinne*, Kraków 1985.

Emanuel Mateusz Rostworowski, *Theatrum polityczne czasów saskich*, [w:] tegoż, *Popioły i korzenie. Szkice historyczne i rodzinne*, Kraków 1985.

Emanuel Mateusz Rostworowski, *Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta*, [w:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. Marian Marek Drozdowski, Warszawa 1991.

Jadwiga Rudnicka, *Z życia prymasa Łubieńskiego*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Obyczaje czasów saskich*, red. Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk, Olsztyn 2000.

Renata Ryba, *Powstanie kozackie w ocenie Samuela Twardowskiego*, [w:] *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze*, red. Renada Ociecek, Katowice 2000.

Zbigniew Rynduch, *Jak kształtował się ideał mówcy w dawnej Polsce*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie” 1974, nr 3.

Anna Siciak, *Dzieje pierwszej przemyskiej drukarni Adama Kleina – 1754-1757*, [w:] *Z książką przez wieki*, red. Antoni Krawczyk, „Res Historica” 2002, z. 13.

Franciszek Sielicki, *Kronikarze polscy w latopisarstwie i historiografii ruskiej*, „Slavia Orientalis” 1965, nr 2.

Marek J. Siemek, *Oświecenie – polskie lekcje nieodrobione*, [w:] *Dogmatyzm, rozum, emancypacja. Tradycje Oświecenia we współczesnym społeczeństwie polskim*, red. Piotr Żuk, Warszawa 2005.

Dariusz Andrzej Sikorski, *Wstęp*, [w:] Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2002.

Milan Šmerda, *Czesi a stosunki polsko-austriackie w latach 1648–1795*, „Sobótka. Śląski Kwartalnik Historyczny” 1983, z. 4.

Jerzy Snopek, *Przełom oświeceniowy i racjonalistyczna krytyka mitologii. Zarys problematyki*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. Marek Prejs, Warszawa 2010.

Jacek Sokolski, *Dyskusyjne problemy neostoicyzmu w XVI wieku*, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, red. Piotr Urbański, Szczecin 1999.

Lech Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. Stanisław Łach, t. 10, cz.2, Poznań 1968.

Jerzy Starnawski, *O dwu historycznych dziełach Marcina Kromera*, [w:] tegoż, *Odrodzenie. Czasy – ludzie – książki*, Łódź 1991.

Marek Starowieyski, *Egzegeza Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 1990, nr 11.

Marek Starowieyski, *Caelestis urbs Hierusalem. Jerozolima – miasto idea w chrześcijaństwie*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. Piotr Paszkiewicz, Tadeusz Zadrożny, Warszawa 1997.

Jacek Staszewski, *Problemy tolerancji polskiej w czasach saskich*, [w:] tegoż, „*Jak Polskę przemienić w kraj kwitnący*”. *Szkice i studia z czasów saskich*, Olsztyn 1997.

Wiesław Stec, *Funkcja retoryki w tekście polemicznym*, [w:] *Retoryka a literatura*, red. Barbara Otwinowska, Wrocław 1984.

Beata Sternik, *Krąg intelektualny zakonu braci mniejszych kapucynów na przełomie XVII i XVIII wieku*, [w:] *Seminaria staropolskie*, red. Roman Krzywy, Warszawa 1997.

Jarosław Stoś, *Doktryna mistyczna „De theologica mystica” Jana Gersona*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1998, z. 2.

Wanda Sulikowska, *Strach przed końcem świata w roku tysięcznym*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne*” 1960, z. 15.

Antoni Swoboda, *Pojęcie „utile” i „utilitas” w wybranych fragmentach „De officiis ministrorum” św. Ambrożego” i „De officiis” Marka Tuliusza Cicerona*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 1991, z. 4.

Sykstus Szafraniec, *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny: „Królowa Polski”*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 1957, nr 4-5.

Ireneusz Szczukowski, „*Człowiek w Augustynie świętym wiele jest cnót i dzieł znamienitych*”. *O barokowych pochwałach św. Augustyna*, „*Barok*” 2007, nr 1.

Ireneusz Szczukowski, „*Homo inquietus*” - „*Homo ardens*” - „*Homo viator*”. *Wokół augustyńskich inspiracji poezji polskiego baroku*, „*Pamiętnik Literacki*” 2008, z. 1.

Piotr Szczur, *Małżeństwo i rodzina*, [w:] tegoż, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.

Leszek Szewczyk, *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 2003, t. 36, z. 1.

Leszek Szewczyk, *Retoryka kaznodziejska*, [w:] *Retoryka*, red. Maria Barłowska, Agnieszka Budzyńska-Daca, Piotr Wilczek, Warszawa 2008.

Bogdan Szlachta, *Pierwszy chrześcijański cesarz? O koncepcjach politycznych Konstantyna Wielkiego i Euzebiusza z Cezarei*, „*Problemy Społeczne i Ekonomiczne*” 2005, nr 2.

Piotr Szydłowski, *Koncepcja człowieka Szymona Starowolskiego*, „*Euhemer. Przegląd Religioznawczy*” 1974, z. 2.

Piotr Szydłowski, *Między renesansem a knotrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego 1588-1656*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze*” 1978, z. 2.

Piotr Szydłowski, *Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588-1656)*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I*” 1985, z. 10.

Janusz Tazbir, *Baroniusz a Skarga*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*” 1981, nr 24.

Janusz Tazbir, *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie XVI-XVII wieku*, „*Kwartalnik Historyczny*” 1981, z. 4.

Janusz Tazbir, „*Krzywoprzysięzca Władysław*” w opinii potomnych, „*Kwartalnik Historyczny*” 1985, nr 3/4.

Janusz Tazbir, *Sarmacy wojownicy pod piórem Szymona Starowolskiego*, [w:] tegoż, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986.

Janusz Tazbir, *Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem*, [w:] *Szkice z dziejów papieżstwa*, red. Irena Koberdowa, tenże, Warszawa 1989.

Janusz Tazbir, *Płaczki narodowych dziejów*, Warszawa 1997.

Janusz Tazbir, *Sarmaci o Abisynii: stereotypy i wiedza*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*” 1997, t. 47.

Janusz Tazbir, *Jeszcze o Aleksandrze Kostce-Napieralskim*, „*Miscellanea Historico-Archivistica*” 2000, t. 9.

Janusz Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, „*Kwartalnik Historyczny*” 2002, z. 3.

Janusz Tazbir, *Czarna futurologia*, „*Nauka*” 2008, z. 1, s. 7.

Jerzy Topolski, „*Prawda nie jest tylko piękną ozdobą historii, lecz samą jej duszą*”. *O miejscu Szymona Starowolskiego w historii historiografii*, [w:] *Ludzie, kontakty, kultura XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Kowecki, Janusz Tazbir, Warszawa 1997.

- Romuald Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Wrocław 2005.
- Eugenija Uličinaite, *Tradycja i nowatorstwo w wykładach retoryki w kolegiach jezuickich w XVII-XVIII wieku*, [w:] *Jezuicka ars educandi*, red. Maria Wolańczyk, Stanisław Obirek, Kraków 1995.
- Andrzej Vincenz, *Wstęp*, [w:] *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, red. tenże, Wrocław 1989.
- Jiří Vykoukal, *Od sarmatských genealogů ke kritickým diletantům: Skupinový portret polské osvícenské historiografie*, „Slovanský Přehled” 2003, z. 3.
- Maria Wichowa, *Echa autobiografii Owidiusza u poetów polsko-lacińskich wieku XVI*, [w:] *Antyk w Polsce*, cz. 2: *Studia*, red. Jan Okoń, Jerzy Starnawski, Łódź 1998.
- Jacek Wiesiołowski, *Sędziwój z Czechła (1410-1476)*, „Studia Źródłoznawcze” 1964, z. IX.
- Ewa Wiprzycka, *Wstęp* [w:] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kozikowski, Warszawa 1986.
- Tomasz Wiślicz, *Spowiedź chłopca w Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik Historyczny” 2001, nr 4.
- Teresa Wnętrzak, *Euzebiusz z Cezarei i jego twórczość*, [w:] *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, Kraków 2007.
- Michał Wojciechowski, *Nauczanie moralne greckich ksiąg Starego Testamentu*, [w:] *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor, Lublin 2011.
- Bronisław Wojkowski, *Wstęp*, [w:] Jan Damasceni, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969.
- Jerzy Wyrozumski, *Znaczenie mistrza Wincentego dla kultury polskiej*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2.
- Monika Wyszomirska, *Konflikt między szlachtą a duchowieństwem katolickim w Rzeczypospolitej w okresie rządów Augusta III Wettyna*, [w:] *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, red. Lucyna Harc, Gabriela Wąs, Wrocław 2009.
- Roman Maria Zawadzki, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek w hagiografii staropolskiej*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2.
- Anna Zhyrkova, *Wstęp*, [w:] Jan Damasceni, *O herezjach*, tłum. Anna Zhyrkova, Kraków 2011.
- Franciszek Ziemiński, *Uwagi o walce polskiego Oświecenia z tradycjonalizmem i anarchizmem*, [w:] *Dyplomacja – polityka – prawo. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Kocójowi w siedemdziesiątą rocznicę narodzin*, red. Idzi Panic, Katowice 2001.
- Krystyna Zienkowska, *O prekursorach inteligencji polskiej*, [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 5, Warszawa 1987.
- Marcin Zwiercan, *Renesans „Kroniki polskiej” mistrza Wincentego w XV wieku*, „Cistercium Mater Nostra” 2008, t. 2.
- Magdalena Żardecka-Nowak, *Kryzys i jego współczesne przejawy*, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. Ludmiła Żuk-Łapińska, Rzeszów 1997.
- Mirosław Żarkowski, *Sebastiana Petrycego z Pilzna przestrogi i przydatki do filozofii przystojności ludzkiej*, „Studia Philosophica Wartislaviensia” 2010, z. 5.

Recenzje:

- Marek Chodor, [rec.] Jan Leo, *Dzieje Prus*, „Studia Elbląskie” 2009, t. 10.
- Ryszard Grzesik [rec.] Pétr Király, *A lengyel krónikár*, „Studia Źródłoznawcze” 2005, t. 43.

Artykuły z prasy codziennej:

Włodzimierz Kalicki, *2 czerwca 1652 r. Los Rzeczypospolitej u stóp Rozandy*, „Duży Format” (dodatek do „Gazety Wyborczej”) 3.06.2008.

